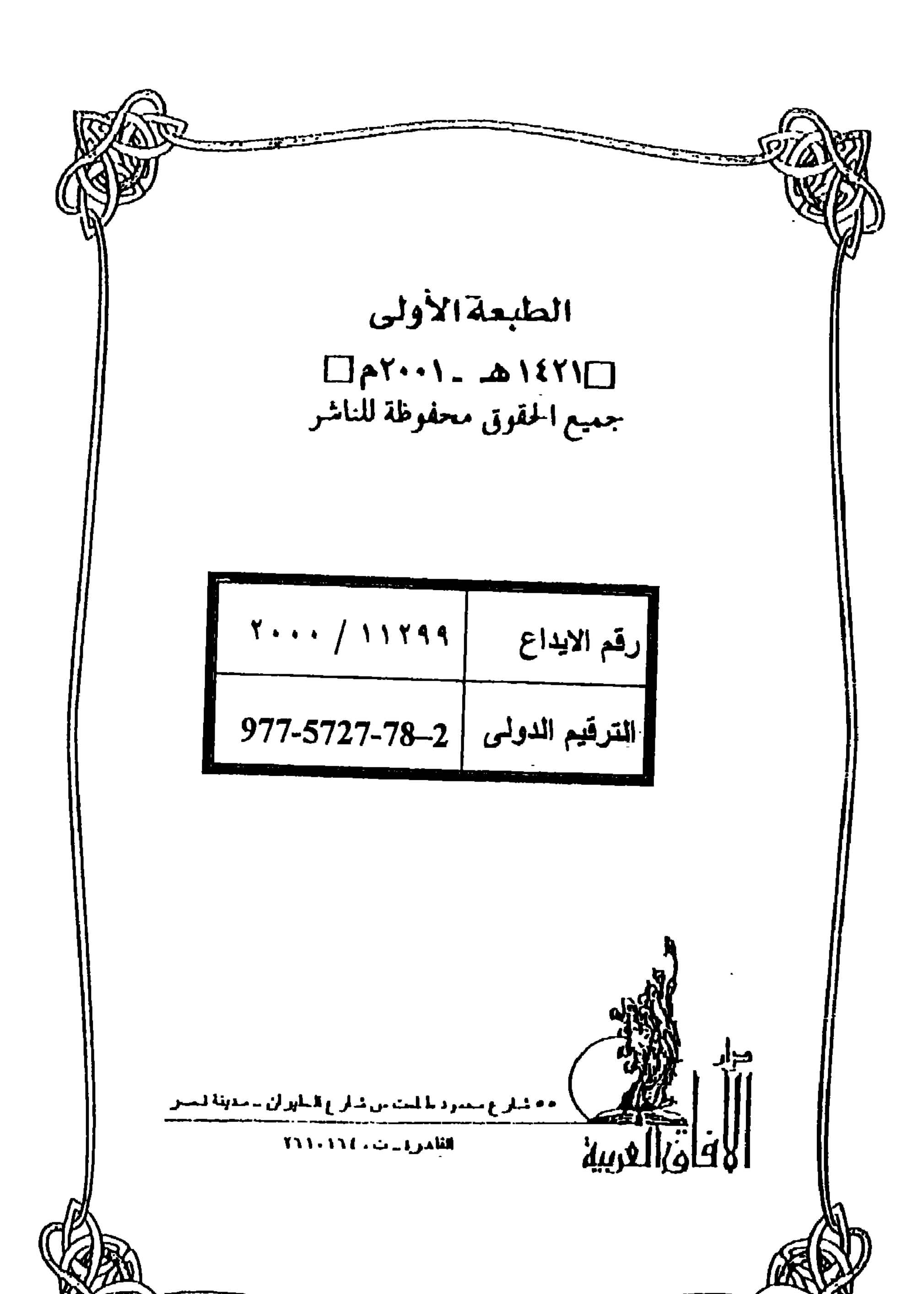
دراسات
في
علم الكلام والفلسفة الإسلامية

الدكتور جمال المرزوقي



الطبعة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

رقم الايداع	٢٠٠٠ / ١١٢٩٩
الترقيم الدولى	977-5727-78-2

دار الآفاق العربية

٥٥ شارع محمود طلعت من شارع الطيران - مدينة نصر

القاهرة - ت ٢٦١١٠١١٦٤

الإهداء :

إلى الأستاذ والرائد الدكتور / عاطف العراقى

مفكراً يُنَاغِمُ بين «عقلانية» الفكر ، و «صوفية السلوك»

جمال المرزوقى

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وبعد :

فتعرض هذه الـ «دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية» لبعض المشكلات التى تناولها الفكران الكلامى والفلسفى ، ومدى تأثر كل منهما بالتراثين الإسلامى واليونانى .

وتقدم الـ «دراسات» فى فصلها الأول : أهمية علم الكلام بين مباحث الفلسفة الإسلامية من جهة ، وبين علوم الدين من جهة أخرى، وكيف أنَّ هذا العلم من شأنه المحافظة على عقائد المسلمين من تحديات الأفكار الدخيلة، وقيادة مسيرة الحضارة الإسلامية فى طريقها الإسلامى، ثم هل نحن بحاجة اليوم إلى علم كلام حيوى نشط للمحافظة على العقائد الإسلامية، التى تتعرض اليوم لمثل ذلك الخطر – إن لم يكن أشد عنفاً – الذى تعرضت له فى نشأتهْ الأولى .

فنحن واجدون شبهاً قويةً بين تيارات الإلحاد العصرية، والتيارات الإلحادية التى واجهها المسلمون فى عصر نشأة علم الكلام، لذلك نرى أنَّ المسلمين اليوم بحاجة ملحة، إلى قيام علم يقوم بمهمة حراسة العقيدة الإسلامية على الوجه الذى قام به علم الكلام فى عصر النشأة.

ولا نريد لعلم الكلام اليوم أنْ ينعزل عن التيارات الثقافية، والعلمية المعاصرة، بل نريده علماً متطوراً يتغلغل فى أعماق التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة، ويستوعبها، ويكون قبل ذلك معنياً بدراسة مسائل العقيدة، كما وردت فى الكتاب والسنة، وأنْ ينهج فى تقرير مسائله منهجاً يستهدف الإقناع بوسائله العقلية، والوجدانية على السواء.

ويتناول الفصل الثانى «مشكلة خلق العالم عند المعتزلة والأشاعرة» ، ،كيف أنَّ المعتزلة قسَّمت الموجودات قسمة ثلاثية : قديم ومعدوم ومحدَث، بينما قسمها الأشاعرة قسمة ثنائية : قديم ومحدث ، وبمعنى آخر ، ممكن وضرورى، وأنَّ الممكن –

عند الأشاعرة – لابد وأنْ يكون له فاعل، وهو الله تعالى، وأنَّ العالم بجميع ما فيه، جائزٌ أنْ يكون على مقابل ما هو عليه، والجائز محدَث وله محدث، كائنٌ بعد أنْ لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا جوهراً، أحداثه الله تعالى من عدمٍ محض.

ومن هنا نشأ خلافٌ بين المعتزلة والأشاعرة، حول مفهوم الشئ، هل هو الموجود، كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، أم هو المعلوم، كما ذهب المعتزلة.

ويعرض الفصل الثالث، لنفس المشكلة – **خلق العالم – عند فلاسفة المسلمين**، فالله تعالى خالق للعالم ، والعالم مخلوق لله، هذا ما يُسلّم به الجميع، ولكن هل نستطيع تبعاً لذلك أنْ نقول أنَّ العالم محدَث؟ هذا ما يتمشى مع المنطق، لأنه إذا كان العالم مخلوقاً، فمعنى ذلك أنَّه محدَث، وإذا كان الله خالق العالم، فمعنى ذلك أنَّه تعالى محدثه، لكن البعض الغالب من فلاسفة المسلمين فرَّق بين الخلق والإحداث، وذهب إلى أنَّ الله تعالى خالق العالم، ولكنه، أى العالم، قديم وليس محدثاً، أى أنه لم يزل موجوداً مع الله، ومعنى ذلك أنَّ خلق الله للعالم لم يتم فى الزمان ، لأنَّ الله ليس متقدماً على العالم فى الزمان.

وأتخذ هذا القول عند فلاسفة المسلمين، شكلين، أحدهما يمثله كلٌّ من الفارابى وابن سينا، اللذين قالا بالفيض أو الصدور متأثّرين فى ذلك بأفلوطين، والشكل الآخر، يمثله ابن رشد، الذى انتهى إلى القول أنَّ العالم قديمٌ، بمعنى أنه – العالم – فى «حدوث دائم منذ الأزل» .

أمَّا الفصل الرابع، فيناقش **«مشكلة السببية عند متكلمى المسلمين»**، وإرتباطها بمفهومى الإمكان والقوة، وكيف اختلف المتكلمون والفلاسفة حول طبيعة هذا الإمكان، أهو ذهنى محض، أم هو واقع متحقق ينتزعه الذهنُ استقراءً من الموجودات.

ويتضمن موضوع السببية، البحث فى العلاقة بين متغيرات العالم، وتحديد القوى الفاعلة والمؤثرة فيه، وهذا له أهميته من حيث إرتباطه بموضوع الحكمة والعناية الإلهية من ناحية، وتفسيره لنظام العالم من ناحيةٍ أخرى.

ويُحلِّل الفصل الخامس «مفهوم السببية عند فلاسفة المسلمين» وإرتباطها الوثيق بالفاعلية الإلهية، وكيف ذهب فلاسفة المسلمين إلى القول بالعلاقات الحتمية الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، وكيف أنَّ هذا يخدم – فى رأيهم – القول بوجود الغائية والعناية الإلهية.

والله أسأل أنْ يوفقنا إلى ما فيه الخير، وهو ولى التوفيق؛

القاهرة – مدينة نصر فى

١٨ محرم ١٤٢١هـ

٢٣ ابريـل ٢٠٠٠م

دكتور/ جمال المرزوقى

الفصل الأول

علم الكلام عند المسلمين
التعريفات والموضوع وعوامل النشأة
وهل نحن بحاجة إليه اليوم

علم الكلام، التعريفات والموضوع والمنزلة من العلوم الشرعية، وسبب التسمية، والموقف منه، وعوامل النشأة، وهل نحن بحاجة إليه اليوم

أ- التعريفات والموضوع:

يمثل علم الكلام مكانة هامة بين مباحث الفلسفة الإسلامية من جهة، وبين علوم الدين من جهة أخرى، وهو – علم الكلام – حسب تعريف التهانوى له:

« هو علم يُقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بايراد الحجج ودفع الشبه » [1] .

يتضمن هذا التعريف أن المتكلم يتخذ العقائد الدينية قضايامسلماً بها، ثم يستدل عليها بأدلة العقل حتى وإن أمكن الإهتداء إلى هذه العقائد بالعقل مستقلاً عنها ، وفى ذلك يقول التهانوى:

« يجب أن تؤخذ العقائد من الشرع ليعتد بها، وإن كانت مما يستقل العقل فيه، وفى ذلك ، يميز علم الكلام عن الفلسلفة ».

وقد أشار ابن خلدون إلى هذه التفرقة بين علم الكلام والفلسفة بقوله:

« وأعلم أنا لمتكلمين يستدلون فى أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارى وصفاته، وهو نوع إستدلالهم غالباً، وحتى إذا نظر المتكلم فى الموضوعات الطبيعية، فإنما ينظر فيها من حيث أنها تدل على الفاعل أو الموجد، أما نظر الفيلسوف فى الإلهيات، فهو نظرٌ فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته » [2] .

وإشارة ابن خلدون هامة فى الدلالة على أن المتكلم إذا عالج موضوعات من صميم مباحث الفلسفة كالجسم الطبيعى والحركة، فانما يعالجها ليُدعِّم بها إعتقاداً دينياً لديه.

وقد أشار طاش كبرى زاده (ت عام ٩٦٢ هـ) إلى التفرقة من حيث الغاية بين علم الكلام والفلسفة، فيقول:

---

(١) التهانوى (الشيخ المولوى محمد اعلى): كشاف إصطلاحات الفنون، بيروت، ص ٢٢ – ٢٣.

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، ص ٣٢٧.

«وقيل موضوعه - أى علم الكلام - الوجود من حيث هو وجود، وإنما يمتاز عن العلم الإلهى الباحث عن أصول الوجود المطلق بإعتباره الغاية، لأن البحث فى الكلام على قواعد الشرع، وفى الإلهى على مقتضى العقل» (١).

فالمتكلم يستند إلى ما جاء به الدين من إعتقادات، ثم يلتمس الحجج العقلية التى تدعمها، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقاً ما يتوصل إليه بالدليل دون نظر إلى ما جاء به الادين، المتكلم يعتقد ثم يستدل، أما الفيلسوف فيستدل ثم يعتقد.

على أنّ هذه التفرقة بينهما لا تمنع القول بإختلاط علم الكلام بالفلسفة لدى المتكلمين المتأخرين منذ أن نشر الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) علوم المنطق فى الملة حسبما قرر ابن خلدون.

أما العقائد الدينية، أو أصول الدين التى يتخذها المتكلم قضايا مسلماً بها يستدل عليها بادلة العقل، فأهمها التوحيد والنبوة والمعاد أو بالأحرى الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتدور هذه المسائل جميعاً حول الله - ذات وصفات وأفعال - وفى هذا يقول الإيجى (ت عام ٧٥٦ هـ):

«وقيل فى موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله فى الدنيا كحدوث العالم، وفى الآخرة كالحشر، وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام» (٢).

وإذ تدور هذه المسائل وغيرها حول الله سمى هذا العلم بعلم التوحيد، أو علم التوحيد والصفات، وقد سمى أيضاً علم أصول الدين، لأنه يتعلق بالأحكام الأصولية أو الإعتقادية فى مقابل علم الفقه الذى يتعلق بالأحكام العملية أو الفرعية.

وتشمل الأحكام الأصولية أو الإعتقادية الإيمان بوجود الله الصانع، القادر المختار، ووحدانيته، وعبادته وحده لا شريك له، والإيمان بملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره. وأما الأحكام الشرعية الفرعية أوالعملية (موضوع علم الفقه) فتشمل أحكام العبادات، والكفارات والنذور، والمعاملات المالية، وأحكام الأسرة وأحكام الجرائم والعقوبات المقررة عليها، وأحكام الدولة، وما إلى ذلك.

---

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ٢ ، ص٢٠ .

(٢) الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن): المواقف ، جـ١ ، ص٤٢ ، طبعة مطبعة السعادة ١٣٢٥ هـ.

ب- منزلته من العلوم الشرعية:

إذا قلنا فلسفة إسلامية، فإننى نعنى بها تلك الفلسفة التى نشأت وتطورت فى ظل الإسلام وحضارته، وإرتبطت به بأنواعٍ مختلفة من الإرتباط :-

(أ) إما بالدفاع عن عقائده.

(ب) أو بالتفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفروعية، وإستنباطها عن أدلتها أوأصولها.

(جـ) أو بالعناية بجانب التذوق الروحى لأحكامه وأخلاقه.

(ء) أو بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفاتٍ أخرى وافدة إلى المسلمين.

فعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون، ويعرف علمهم باسم «علم الكلام».

والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية من حيث تصنيفها، وكيفية إستنباطها عن أدلتها، هم الأصوليون، ويعرف علمهم باسم «علم أصول الفقه»

والذين عُنوا بجانب السلوك والأخلاق، على أساسٍ من التجربة الروحية العميقة هم الصوفية، ويعرف علمهم باسم «علم التصوف» أو «علم الحقيقة» أو علم «السلوك».

والذين وفقوا - أو حاولوا - بين الإسلام وبين فلسفاتٍ أخرى أجنبية أُعجبوا بها، كالفلسفة اليونانية، هم الفلاسفة الخُلَّص أو الحكماء، ويُطلق على فلسفتهم أحياناً اسم «الحكمة»، وهذا الأخير يقتضى معالجة المسائل المعروضة للبحث على نحوٍ خاصٍ بصرف النظر عن إرتباط هذه المسائل أساساً بالشرعيات أو عدم إرتباطها، فهو إذن يعالجها بمنهج مغاير لمناهج المتكلمين والأصوليين والصوفية، وفيه تأثر فلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية عامة، وبأرسطو خاصة، وفيه أيضاً تظهر قدرة فلاسفة المسلمين على الإبتكار، ولكنه إبتكارٌ محدود إذا قسناه بإبتكار المسلمين فى مجال علومهم الشرعية.

ومعنى ذلك أنه يمكن التمييز بين :

(أ) الفكر الفلسفى الإسلامى فى مجال العلوم الشرعية.

(ب) والفكر الفلسفي الخالص.

الأول يشمل علوم الكلام والفقه والتصوف، والثاني يشمل محاولات فلاسفة المسلمين التي تأثروا فيها بالثقافات الأجنبية، وعلى وجه الخصوص الفلسفة اليونانية، وعلى وجه أخص الفلسفة الأرسطية. وتستند العلوم الشرعية إلى علم الكلام، فيستند إليه الفقه - مثلاً - إستناد الفرع إلى الأصل، ذلك لأن علم الفقه يرتبط بالعمل، والعمل فرع على النظر والإعتقاد.

وعلم التصوف يستند إليه - أي إلى علم الكلام - ذلك لأنَّ التصوف يبحث في الأحكام الشرعية - نظرية كانت أو عملية - من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين بها، من حيث أنه يعني بجانب السلوك، والأخلاق على أساسٍ من التذوق الروحي والوجدان القلبي، ومن هنا فهو يستند إلى علمي الكلام والفقه، إذ لابد للصوفي على الحقيقة من علمٍ كامل بالكتاب والسنه لكي يتصحح إعتقاداته وعباداته ومعاملاته على إختلافها.

ولهذا يقرر الدكتور التفتازاني أن إنفصال هذه العلوم (يعني: علم الكلام، والفقه، والتصوف)، والتمييز بينها، إنما هو إعتباري فقط، ذلك لأنَّ هذه العلوم يمكن أن تندرج تحت إسمٍ واحد، هو الشريعة،وجاء هذه الإنفصال والتمييز نتيجة التخصص العلمي الدقيق، وهو أثر ظهر في الإسلام في وقت متأخر، أما قبل ذلك فكان اسم الفقه يُطلق ليس فقط على العمليات من الشرع، وإنما أيضاً على الإعتقاديات والأخلاق (١).

وهذه المكانة الهامة لعلم الكلام، يمكن أنْ نلمسها بشكل واضح في تصنيف العلوم عند العرب والذي قام عندهم على بيان تصورهم للمعرفة البشرية، وتوضيح علاقات أجزائها بعضها ببعض موضحين ترتيب العلوم من حيث الخصوص والعموم، ومبينين حدودها، والعلاقات القائمة بينها.

نجد هذا في تصنيف الفارابي، وأخوان الصفا، وابن النديم، والخوارزمي، والغزالي، وابن خلدون، وطاش كبرى زاده، وغيرهم.

---

(١) راجع الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٩م، ص ٥-٦.

(جـ) سبب التسمية:

ذُكرت أقوالٌ كثيرة فى سبب تسميـة هذا العلم بالكلام، يقول الإيجى (ت٧٥٦هـ):

«وإنما سُمى الكلام إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، وإما لأنَّ أبوابه عُنونت أولاً الكلام فى كذا – الخ، أو لأنَّ مسالة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التشاجر والفك فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات مع الخصم» (١) .

- ويُعلق الدكتور / صبحى على عبارة الإيجى هذه قائلاً، أنها تفيد أن المتكلمين أرادوا مقابلة علم الكلام بالمنطق، فكما أنَّ الأخير (المنطق) يُمكّن الفيلسوف من الأستدلال، فكذلك علم الكلام يورث من يمارسه قدرة على الكلام، ولذلك خصّه المتكلمون بهذا الإسم، ويذكر لفظ «كلم» كثيراً بمعنى جادل أوناظر.

أما القول فى تعليل التسمية، أنَّ أبواب هذا العلم تبدأ معنونة بالكلام فى...، فليس علم الكلام وحده دون سائر العلوم هو الذى أختص بهذا النحو من التبويب.

ويبدو – والحديث ما زال للدكتور / صبحى – أنَّ أصح الأقوال فى ذلك هو الرأى الثالث، فمسألة «كلام الله» أو خلق القرآن هى أشهر المسائل التى ثارحولها الخلاف بين المتكلمين زمن المأمون، إذ احتدم الصراع إلى حد الإضطهاد وسفك الدماء بين المعتزلة والحنابلة حول مشكلة:

هل القرآن مخلوق أم غير مخلوق؟ هل كلام الله محدث أم قديم؟ فاطلقت التسمية على العلم بأكمله (٢) .

(ء) الموقف من علم الكلام:

قُوبل علم الكلام، فى أول أمره، بموجة من الإستنكار الشديد، من قِبل أهل الحديث والفقهاء والصوفية، وأطلقوا على علم الكلام وأهله، أصحاب البدع، ومن

---

(١) الإيجى : المواقف ص١٦ ص١٦ .

(٢) راجع تفصيلاً فى ذلك: الدكتور أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، جـ١ ، المعتزلة، الطبعة الرابعة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢م، ص ٤–٥ .

أهم ما أستندوا إليه فى هذا الوصف، أنَّ الرسول ﷺ والصحابة عليهم رضوان الله، لم يشتغلوابه، فهو من البدع، فراحوا يكتبون فى ذم علم الكلام وأهله.

فقد رُوِى عن الإمام مالك (ت عام ١٧٩ هـ) أنه قال:

«إياكم والبدع، قيل يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال أصحاب البدع هم الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسْكتون عما سكت عنه الصحابه والتابعون لهم بإحسان.

وفى قول آخر له:

«الكلام فى الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا - يقصد المدينة المنورة - يكرهونه ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل».

وكان سفيان الثورى (ت عام ١٦١ هـ) ينهى أصحابه عن مجالسة المتكلمين ويقول:

«عليكم بالأثر وإياكم والكلام فى ذات الله».

ويقول جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ):

«تكلموا فيما دون العرش، ولا تتكلموا فيما فوق العرش، فإن قوماً تكلموا فى الله فتاهوا»[1].

فأنت تجد من هذه الأقوال، وغيرها، أن علم الكلام، قوبل فى أول أمره، بموجة من الإستنكار والرفض الشديدين من كثير من علماء المسلمين، والواقع أنَّ الإسلام - شأنه شأن أى دين آخر - قد مرّ بمرحلتين: مرحلة التصديق القلبى والإيمان بالعقائد والأصول حتى يرسخ الدين فى القلوب، ثم مرحلة البحث والنظر وصوغ مسائل الدين صياغة فلسفية، فلم يكن هناك سائل فى عهد الرسول - ﷺ - يسأل عن كيْفية الإستواء فى الآية الكريمة: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾.

(١) ونجد هذا الإستنكار الشديد لعلم الكلام وذّمه، عند كثرة من علماء المسلمين وائمتهم، نذكر منهم ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) فى كتابة «تاويل مختلف الحديث»، وابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ) فى كتابه «مختصر جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغى فى روايته وعمله»، والهروى (ت ٤٠١ هـ) فى كتابه «ذم الكلام وأهله»، وغيرهم.

وإن سأل فإنه يلقى الجواب الذى قال به مالك بن أنس « الأستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب » .

وقد خشى المسلمون الأوائل أنْ يكونوا من أهل البدع الذين قال الله فيهم :

« فأما الذين فى قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله » .

ولكنهم أرادوا أن يكونوا حسب تكملة الآية :

« والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكّر إلا أولوا الألباب » .

وعلى هذا تجمع المصادر أنَّ المسلمين فى زمن الرسول – ﷺ – لم يختلفوا حول أمر من أمور العقيدة الرئيسية مثل : وجود الله وصفاته، ولم يبحثوا فى هذه المسائل، كلهم فهموا ذلك من القرآن الكريم، وسكتوا عن الكلام فى الصفات، ولم يتأول أحدُ منهم آيات القرآن الكريم فى هذا الصدد، ولم يكن لدى أحدٍ منهم ما يستدل به على وجوده تعالى ، وعلى نبوة محمد – ﷺ – سوى ماجاء فى الكتاب الكريم، ومن هنا لم يعرف أحدُ منهم شيئاً من طرق الكلام والفلسفة.

وفى عبارةٍ واحدة، لقد اكتفى المسلمون الأوائل بما جاء فى القرآن الكريم من عقيدة متكاملة، فلم يبحثوا بحثاً نظرياً فى أصول الدين، ولم يسعوا إلى التعلم من غيرهذا المصدر الإلهى، فقد وجدوا فيه ما يجب معرفته عن الله والعالم والإنسان، ولم يخوضوا فى جدلٍ حول العقيدة، ولهذا نقول إنه لم يكن عند المسلمين الأوائل فى زمن الرسول – ﷺ – والصحابة الأوائل، كلام أو فلسفة، ولاخوض فى جدال ، وإنما إجماعُ فى الكلمة حول العقائد [1] .

هذا عن مرحلة التصديق القلبى والإيمان بالعقائد والأصول، حتى يرسخ الدينُ فى القلوب، ولكن الدين – أى دين – لابد أن ينتقل المؤمنون به إلى مرحلة ثانية فيها بحث ونظر وصياغة فلسفية للعقائد الدينية، قد يرجع ذلك إلى أنَّ حب الإستطلاع

---

(١) راجع تفصيلاً فى ذلك : الدكتور محمد صالح محمد السيد، اصالة علم الكلام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م ، ص ٢١ – ٢٣.

طبيعى فى البشر، فالناس جميعاً قد وهبوا الإستعداد للنظر العقلى والتفكير الفلسفى ﴿ وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾ [1] .

إن علم الكلام، شأنه فى ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية، قد وجد منطلقاً من القرآن منهاجاً وموضوعاً، فمنهجياً، لا يتعارض النظر مع الإيمان، لقد حث القرآنُ المسلمين على أنْ ينظروا فى ملكوت السموات والأرض، وأن يتفكروا وأن يتدبروا [2]، ومن ناحية أخرى ذم القرآن الذين لا يفكرون أو لا يعقلون.

والأنبياء للمسلمين أسوة، وقد جاء إيمان أبى الأنبياء إبراهيم بعد نظرٍ عقلى حين رفض أن يعبد مايأفل [3] فجاء إيمانه، بالذى فطر السموات والأرض إيماناً عن يقين، ثم تدرّج من الإيمان إلي الإطمئنان حين سأل ربه أن يريه كيف يحيى الموتى ﴿ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [4] .

أما من ناحية الموضوع، فلقد التزم المتكلمون على إختلاف فرقهم بما حدده القرآن من أصول عامة فى الأعتقاد: التوحيد، أسماء الله وصفاته، صلة الله تعالى بالعالم، فهى صلة خلق وليس صانعاً أو محركاً بمفهوم أفلاطون أو أرسطو، الحكمة لا الآلية أو المصادفة ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [5]، ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ [6]_ عالم بالكليات والجزئيات جميعاً: ﴿ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ ﴾[7] حدوث العالم والخلق من العدم، الإنسان خليفته تعالى فى أرضه. ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ [8] .

وإجتماع الخير والشر فيه. ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ [9] .

---

(١) سورة الكهف آية (٥٤) .

(٢) تأمل على سبيل المثال : النحل آية ١١ ، ١٢ ، البقرة : آية ٧٣ ، ٢٤٢ ، الأنعام : آية ١٥١ ، وغيرها من الآيات التى تحث على النظر والتدبر والتفكر .

(٣) سورة الحشر آية (٢١) .

(٤) البقرة آية ٢٦٠ ؛ وتأمل الانعام : الآيات ٧٥ – ٧٩ وما تضمنه من نظرٍ عقلى مارسه سيدنا إبراهيم ، والشك الذى عاشه كمرحلة سابقة من أجل اليقين.

(٥) سورة المؤمنون آية (١١٥) .

(٦) سورة الفرقان آية (٢) .

(٧) سورة سبأ آية (٣) .

(٨) سورة البقرة آية (٣٠) .

(٩) سورة البلد آية (١٠) .

والمسئولية فردية . ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [1] ، ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ (٢١)﴾ [2] وأيضاً من الأصول العامة فى الإعتقاد والتى حددها القرآن الكريم، والتزم بها المتكلمون على إختلاف فرقهم ، فكرة أنَّ الإنسان هو الذى حمل - دون سائر المخلوقات - الأمانة والتكاليف، وفكرة مصيره بعد الممات.

هذا إضافة إلى أنَّ الرسول الكريم - ﷺ - قد حث على الإجتهاد الذى أصبح المصدر الثالث للتشريع - بعد القرآن والحديث - فى سؤاله لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: كيف - يسأله الرسول - ﷺ - تصنع أنْ عرض لك قضاء ؟ قال معاذ: أقضى بما فى كتاب الله، قال - ﷺ - فإن لم يكن فى كتاب الله، قال فبسنة رسول الله، قال - ﷺ - : فإن لم يكن فى سنة رسول الله، قال: أجتهد رأيى لا آلو، فضرب - ﷺ - بيده صدر معاذ، وقال: الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضاه الله ورسوله.

(هـ) عوامل نشأة علم الكلام:

أولاً : عوامل من داخل البيئة الإسلامية :

١- القرآن الكريم : أثارت الآيات المتشابهات [1] فى القرآن الكريم تفسيرات وتأويلات مختلفة، مما دعا العقل إلى النظر فيها، فقد أثارت على سبيل المثال - الآيات المتعلقة بالجبر والاختيار - نقاشاً عقلياً بين منكرٍ للحرية ومثبتٍ لها، لأنَّ هذه الآيات تركت الباب مفتوحاً للقول بالجبر أو القول بالحرية، ولم تقطع برأى بعينه، ومن هنا بدأ العقلُ يتساءل: كيف يمكن أنْ يكون الإنسانُ مختاراً ومجبوراً فى آنٍ واحد؟ ثم هل للإنسان إرادة يدبر بها؟ وما صلة هذه الإرادة بإرادة الحق تعالى؟ وما معنى إختيار الإنسان؟ إذا كان له إختيار، وكيف يتم التكليف مع كونه مجبراً؟ وكذلك ما تفسير الثواب والعقاب مع القول بالجبر؟ كل هذه تساؤلات عرضت للعقل الإنسانى عندما أمعن فى فهم نصوص القرآن الكريم مما دعاه إلى الإجتهاد فيها.

---

(١) تنقسم آيات القرآن الكريم إلى : آيات محكمة، وآيات متشابهة، والمحكم هو الذى احكمه الله تعالى، اى فصله عن الإشتباه بغيره، فالإحكام هو الفصل والتمييز والفرق والتحديد الذى به يتحقق الشئ ويحصل إتقانه، وهكذا تكون الآيات المحكمة آيات واضحة لا غموض فيها ولا فساد.

والمتشابه: لغة هو المشكل ، والمتماثل والملتبس، وقيل معناه يشبه بعضه بعضاً.

كما أثارت أيضاً الآيات المتعلقة بالصفات نقاشاً عقلياً حولها، ذلك أنَّ بعضها قد أشار إلى تشبيه أو تجسيم – إذا أخذت على ظاهرها [1] .

وإلى جانب ذلك، فقد أحتوى القرآن الكريم على ذكر العقائد المخالفة للإسلام، وعلى الحجج الداحضة لها، فكان ذلك من العوامل التى أثارت عقول المسلمين إلى البحث فى العقائد وكيفية الدفاع عنها ضد العقائد المخالفة [2] . مثل هذه الآيات، لابد وأن تثير عند قُرائها تساؤلات، حول تلك العقائد والمذاهب والأديان المخالفة، وحول الفرق بين كلٍ منها وبين العقيدة الإسلامية [3] .

كما ذكر القرآن الكريم الرد على هذه الديانات والعقائد المخالفة للإسلام، على نحو رده على الدهرية، وعبدة الكواكب، ومنكرى النبوات، ومنكرى البعث، وأصحاب الديانات السماوية من اليهودية والمسيحية. ولقد اشتمل القرآن الكريم أيضاً على المادة الأساسية التى كوّنت موضوعات علم الكلام، فنحن واجدون فيه عرضاً للأدلة على وجود الله تعالى، تلك الأدلة التى تكاد تكون بعينها الأدلة التى استند إليها المتكلمون فى هذا الصدد مما يُشير إلى اعتمادهم على القرآن الكريم فى هذا الجانب.

فقد تميّز القرآن الكريم بأنه جعل نقطة البداية لمعرفة الله تعالى ما يشاهده الإنسان فى الكون وفى نفسه، ونجده ينبه فى كثيرٍ من آياته التى تناولت العالم وخلقه، إلى قدرته تعالى، وبديع صنعه، من هذه الآيات إستخلص علماء الكلام والمشتغلون بالعلوم الطبيعية والكونية بوجهٍ عام دليلاً على وجود الله تعالى، وهو الدليل المُسمى بدليلِ التدبير أو دليل الإتقان أوالإحكام، وهو يتلخص فى الإستدلال من النظر فى نظام العالم على وجود صانع قادر حكيم طبقاً لمبدأٍ عقلى هومبدأ العلية الذى يقضى بأنَّ كل حادث، وكل شئ يقع على نحوٍ ما، لابد له من علةٍ كافية.

ولقد كان هذا الدليل من أقوى الأدلة التى أستند عليها المتكلمون والفلاسفة فى إثبات وجود الله تعالى، بل وجميع من تعرَّض لهذه الفكرة – العناية والإتقان والحكمة– قديماً وحديثاً.

---

(١) مثل الآيات التى ورد فيها ذكر اليد والاستواء على العرش .

(٢) تأمل مثلا : سورة الحج آية ١٧٨ ، سورة البقرة آية ٦٢ .

(٣) الدكتور التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، ص ٨.

كما أشارت الآيات القرآنية إشارة واضحة إلى مشكلة كلامية هامة ، أختلف المسلمون حولها، بل أقتتلوا بسببها، وهى مشكلة كلام الله هل هو قديم قدم الله تعالى؟ أم هومحدث مخلوق، فلقد أشارت الآيات القرآنية إشارات واضحة إلى هذين القولين(١) .

وهكذا ، كانت نصوص القرآن الكريم، بما أحتوته من بعض الآيات المتشابهات، وما أثارته من تفسيرات وتأويلات مختلفة، وبما أحتوته أيضاً من شرح لعقيدة التوحيد، وذكر للعقائد المخالفة لها، نقول كانت نصوص القرآن الكريم من العوامل التى دعت إلى ظهور علم الكلام، ذلك لأنَّ هذه النصوص، إمَّا أنْ تكون أثارت فى عقول بعض المسلمين حب البحث فى العقائد الإسلامية، وتقصّى العقائد المخالفة لها، أو لأنَّ بعض هذه النصوص من قبيل المتشابه الذى لايدرك كنه معناه، كبعض الآيات فى الصفات وغيرها، وقد أدى تأويل بعض أهل الأهواء لمثل هذه المتشابهات إلى مشكلات عقائدية عويصة، كانت فيما بعد موضوعاً لعلم الكلام.

٢- مشكلة الإمامة :

أختلف الناس بعد النبى - ﷺ - فى أشياء كثيرة أولها إختلافهم فى الإمامة، وأسباب هذا الخلاف من الناحية التاريخية راجعُ إلى أنَّ الرسول - ﷺ - قد انتقل إلى الرفيق الأعلى ولم يستخلف - فى رأى جمهور أهل السنة والخوارج - أحداً بعده، فكان إجتماع السقيفة الذى أسفر على مبايعة أبى بكر خليفة، ثم عيّن أبو بكر عمراً خليفة من بعده، ثم جعل عمر الشورى فى ستة، وقلد عبد الرحمن بن عوف أحد الستة وهو عثمان بن عفان الخلافة، ثم كان مقتل عثمان بن عفان نذيراً بإندلاع الفتنة الكبرى والحرب الأهلية بين المسلمين، ولم يستقر الرأى أو الأمر لعلى، وإنما نافسه طلحة والزبير فضلاً عن معاوية المطالب بدم عثمان، ولم يهنأ على بإنتصاره فى واقعتى الجمل وصفين، فكان التحكيم بينه وبين معاوية، وخروج بعض شيعته عليه، وهم الخوارج، وبظهورهم بدأ الفكر السياسى فى الإسلام، إذ لم يكن خلافهم على على طمعاً فى أن يكون أحدهم خليفة كما هو الحال بالنسبة للطامعين فيها، أمثال طلحة

---

(١) تامل عل على سبيل المثال: سورة الأعراف آية ١٤٥، التوبة آية ٦٠، الواقعة آية ٧٧، وفى مجملها آيات تشير إلى قدم القرآن، وانظرايضاً : الزمر: ٢٣ ، النساء ٢، السجدة : ٢، طه: ١٢ - ٤٧، الإسراء: ٨٦.

والزبير ومعاوية، وإنما إختلافهم حول المبادئ، فلقد أثاروا لأول مرة فى الفكر الإسلامى مشكلات سياسية مثل وجوب الإمامة ومدى أحقية قريش باستئثار الخلافة، ثم كان قتل على بيد أحد الخوارج، وبعد ذلك كانت كارثة كربلاء، والسيف الذى جزّ رقبة الحسين بن على سبط النبى - ﷺ - وجزّ معه وحدة المسلمين إلى اليوم، إذ لا زال أكبر إنشقاق مذهبى بين المسلمين هوإنقسامهم إلى سنة وشيعة، وهكذا أصبح البحث فى الإمامة محور الخلاف بين أهل السنة والشيعة والخوارج، وهذه هى أهم الفرق الكلامية.

٣- الحكم على مرتكب الكبيرة :

ولم تكن مشكلة الإمامة هى وحدها التى أثارها الخوارج، وإنما أثاروا موضوعاً آخر يتصل بالحكم على مرتكب الكبيرة مثل سفك الدماء وإغتصاب الأموال، فقد أعلن الخوارج تكفيره، حتىَ يحل لهم بذلك حربه ورأى فريقُ آخر إرجاء الحكم عليه إلى يوم القيامة إن شاء الله عذبه وإن شاء غفر له، وهذا رأى المُرجئة، فلا يضر مع الإيمان معصية، وأنَّ فاعل الكبيرة مؤمن، وظهرت فرقة ثالثة وهى المعتزلة، أعلنت أنَّ مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن - كما ذهب المرجئة -، ولا هو كافر - كما ذهبت الخوارج -، إنه فى منزلة بين المنزلتين، ذلك أنه يشبه المؤمن فى عقيدته ولا يشبهه فى عمله، ويشبه الكافر فى عمله، ولا يشبهه فى عقيدته.

وقد لزم عن ذلك بحثُ فى مفهوم الإيمان، هل يقتضى العمل الصالح كما ذهب إلى ذلك الخوارج والمعتزلة، أم أنه فى القلب فقط، أو فى القلب وعلى اللسان، كما أعلنت المرجئة، وهل الإيمان يزيد وينقص بزيادة صالح الأعمال ، أم أنه لايزيد ولا ينقص ما دام فى القلب فقط؟.

وهكذا، فانت تجد أنَّه كان لمشكلتى الإمامة والحكم على مرتكب الكبيرة، أكبر الأثر فى نشأة الفرق الكلامية المختلفة، وفى إحتدام وإختلاف الرأى بينها.

ثانياً: عوامل من خارج البيئة الإسلامية:

يمكن القول بأنَّ علم الكلام نشأ نشأة إسلامية بفضل عوامل إسلامية - كما قدمنا. غير أنه يمكن القول أيضاً بأنَّ هناك مؤثرات أجنبية من خارج البيئة الإسلامية،

أعانت على تطور علم الكلام بتوسيع مباحثه وتعميقها، تتمثل هذه المؤثرات في أصحاب الديانات الأخرى التى انتشر الإسلام فى آقطارها، والتى جاء علم الكلام وليد صراع فكرى بين المسلمين وأصحاب هذه الديانات الأخرى، ومن ثم وجب إستعراض أوجه الخلاف كما صادفه مسلموا القرون الأولى للهجرة، وكيف إنبعث عن هذا الخلاف موضوعات علم الكلام.

١- بين الإسلام واليهودية :

إلتقى المسلمون باليهود واختلفوا معهم منذ البداية فى نقاط كثيرة، كانت موضع نقاش وجدال بين الفريقين، وصارت من أهم موضوعات علم الكلام فيمابعد، ولعل أهم هذه النقاط مايلى :

(أ) إنكار اليهود لنبوة محمد (ﷺ) ونبوة عيسى عليه السلام، فقد ذهبوا إلى أنَّ الدين لبنى إسرائيل فقط وليس ثمة أنبياء، وكانت هذه من أول وأهم نقاط الجدال بين المسلمين واليهود.

وقد لزم عن هذا الإنكار مشكلة كلامية وهى النسخ، إذ أنكر اليهود أنْ يأتى نبى من بعد موسى ينسخ شريعته، إذ لا تكون الشريعة إلا واحدة إبتدأت بموسى وتمت به، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية.

(ب) التشبيه والتجسيم: نزع اليهود إلى التشبيه والتجسيم ، وذلك لأنهم وجدوا التوارة مليئة بالمتشابهات من «التكلم جهراً» ، والنزول عند طور سيناء إنتقالات، والإستواء على العرش إستقراراً، وجواز الرؤية فوقاً ، وغير ذلك.[1]

(جـ) وإذا كان الإسلام قد رفض الصورة البشرية التى أضفتها اليهودية على الله، فإنه قد أستنكر كذلك ما تنسبه التوراة إلى معظم الأنبياء من رزائل بل كبائر، ليس فحسب لا تليق بمقامهم، بل لا تصح أنْ تصدر من فرد عادى[2] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، جـ٢، ص١٥.

(٢) مثل تنازل إبراهيم – عليه السلام – عن زوجته خشية على حياته من فرعون وقوله أنها أخته، ومضاجعة لوط – عليه السلام – لإبنتيه بعد أنْ سقياه خمراً وإنجابه منهما، وعشق داود – عليه السلام – لزوجة أحد قواده ، وإتصاله بها فى غيابه ، ثم تخلصه منه..الخ

وقدم القرآن صورة أخرى للأنبياء تجعلهم فى المكانة التى تليق بهم، وقد أوجب المتكلمون العصمة عن الكبائر، وأصبحت «عصمة الأنبياء» إحدى موضوعات علم الكلام.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن اليهود قد إنتهزوا الفرصة للتسلل إلى نطاق إسلامى خطير وهومجال التفسير ، ويحدثنا الدكتور أحمد محمود صبحى فى كتابه القيّم (فى علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين، الجزء الأول، المعتزلة) يحدثنا عن **كيف إنتشرت الإسرائيليات فى مجال التفسير**، وكيف كانت قصص الأنبياء مجالاً خصباً لها، وكيف انتشرت هذه الإسرائيليات أيضاً فى مجال الحديث النبوى، والتقت بأفكار التشبيه والتجسيم، وأحاديث عن الميعاد، وأشراط الساعة، والمهدى المنتظر، والمسيخ الدجال، وقد لعبت هذه الأحاديث والأفكار دوراً خطيراً فى ظهور الحشوية فى الإسلام، وأعقبها نشأة المشبهة ثم المجسّمة . ويرى الدكتور صبحى أنّ الأثر اليهودى كان أهم المصادر فى نشأة التشبيه والتجسيم عند بعض الفرق الإسلامية.

ومن مظاهر الإسرائيليات كذلك - إلى جانب إسرائيليات التفسير والأحاديث الموضوعة فى التشبيه - الإعتقاد بالرجعة - أى رجوع بعض الأفراد إلى الحياة بعد الممات ، فقد أمات الله عزيزاً مائة عام ثم بعثه، واعتقد بعض اليهود برجعة هارون، بعد أن نسبوا إلى موسى أنه قتله حسداً وقد كانوا إلى هارون أميل ، وذهب بعض غلاة الشيعة إلى القول برجعة على ، وتذهب الشيعة الاثنى عشرية إلى أنّ الإمام الثاني عشر محمد ابن الحسن العسكرى أو المهدى المنتظر قد غاب وسيرجع، والإعتقاد بأن إلياس النبى صعد إلى السماء وسيعود.

وقد كان من نتائج الأثر الضخم لتسرب الإسرائيليات إلى فكر بعض فرق المسلمين، أنْ أصبحت كل فرقه إسلامية تتهم الفرق التى تخاصمها بالابتعاد عن الطريق الحق، ولكن البعض من المتكلمين - وبخاصة المعتزلة - وقف يزود عن الإسلام ويؤكد التنزيه، وإمكان نسخ الشرائع، وعصمة الأنبياء، والتدليل على نبوة كل من المسيح والمصطفى عليهما السلام.

٢- بين الإسلام والمسيحية :

التقى الإسلام بالنصرانية في شبه الجزيرة العربية، قبل أن يلتقي بها في البلدان المفتوحة كالشام ومصر، وقد أعتنقت بعض القبائل في الجاهلية الديانة المسيحية على أيدي بعض الرهبان، ويمكن القول أنَّ نقاط الخلاف بين الإسلام والمسيحية تركزت في:

التثليث، والإتحاد، والصلب، وعبادة المسيح، وإليك موقف القرآن الكريم من هذه النقاط الأربع.

- أنكر القرآن الكريم إنكاراً صريحاً، قولهم بالتثليث، في قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ (١) .

- كما عارض القرآنُ الاتحاد بجميع صوره ، فرد على أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة - أي الذين قالوا أن الله تعالى والمسيح بن مريم عليه السلام من طبيعة واحدة- في قوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٧) ﴾ (٢) .

معنى ذلك أنَّ القرآن الكريم قرر أن المسيح إنسانٌ مخلوق، وخلقه الله كما خلق آدم، خلقه من تراب، وهو رسولٌ لبني إسرائيل معلناً ذلك في قوله تعالى : (٣) .يجد الناظر في هذه الآيات أنَّ القرآن الكريم يقرر بشرية المسيح، ويوضح حقيقته أنه رسولٌ لبني إسرائيل، ويعارض القرآن مسألة الصلب منكراً إياها، ومعلناً أنهم ما صلبوه وما قتلوه ، ولكن شبه لهم هذا وقدأنتج لنا لقاء المتكلمين مع المسيحيين مشكلات هامة حول ذات الله وصفاته، وكلام الله، وتفسير الخير والشر والمسئولية، خاض المتكلمون في هذه المشكلات، وكانت لهم فيها آراءٌ شكلت تاريخ علم الكلام، وساعدت على توسيع موضوعاته وتطورها.

---

(١) سورة المائدة آية ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ .

(٢) سورة المائدة آية ١٧ .

(٣) سورة آل عمران آية ٤٥ - ٥١ .

حقيقة أنَّ لهذه المشكلات أصولاً فى الكتاب والسنة، ولكن هذه المواجهة – الفكرية – لأهل الكتاب هى التى أبرزت النقاش والجدال حولها.

ولا ننكر أنَّ بعض أفكار المسيحين قد تسرّبت إلى فكر المسلمين، فقد تسربت إليه، فكرة رفع عيسى إلى السماء بجسمه وروحه، وأنه لم يمت، وأنه سيعود، وأيضاً فكرة الحلول، حلول اللاهوت فى الناسوت، وغير ذلك من الأفكار التى غذّت بلا شك بعض فرق الشيعة الغاليه.

٣- بين الإسلام وديانات الفرس والهند:

– يتصل الخلاف بين المسلمين وديانات الفرس بالجانب الأخلاقى ، وبوجه خاص مشكلة الشر – أصله ونشأته – وهل يمكن نسبته إلى الله الواحد مع عدله، أم إلى موجود آخر، وهل الشر قديم قدم الخير، فهما متساويان؟ إذن كيف يمكن الأمل فى الخلاص يوماً ما من الشر وهو يطاول الخير؟ وإذا كان الشر حادثاً والخير قديماً، فكيف نشأ الشرمن الخير، وكيف رضى الأخير بذلك؟ وهل كان ذلك منه عن قصد؟ وكيف يقصد الخير شراً، أم كان إتفاقاً ومصادفة، وكيف يوجد الشر كذلك؟

تحتل هذه المشكلة – مشكلة الشر – مكاناً بارزاً فى ديانات الفرس، زرادشتية ومانوية ومزدكية، وكان على المتكلمين أنْ يجدوا حلاً إسلامياً لتفسير الشر، هل يُنسب إلى الله تعالى، أم إلى إبليس، وكيف رضى تعالى ببقاء إبليس ليضل الناس ويغريهم بما يخالف الإسلام.

هذا عن بعض أثر احتكاك المسلمين بديانات الفرس، وما ولّده من إثارة بعض المشكلات الأخلاقية التى كان لزاماً على المتكلمين أنْ يجدوا حلاً إسلامياً لها.

أما عن أثر الديانات الهندية ونشأة وتطور علم الكلام ، فتجدر الإشارة إلى أنَّ المسلمين قد اتصلوا بالهند بحراً عن طريق البصرة، وبراً عن طريق فارس، ووقفوا على دياناتهم الكبرى ، وخاصة البراهمة، ولها عقيدتان، الأولى القبول بتناسخ الأرواح) ، أى بقاء النفس بقاءً أبدياً، وانتقالها الدائم من بدن إلى بدن، وهى فى انتقالها فى الأبدان المختلفة تترقى أى تنتقل من البدن الأول إلى

الأفضل دون أن يكون العكس، وأرتبط الثواب والعقاب أى تفسير الجنة والنار بالتناسخ» [١] .

وقد وقف المتكلمون من القول بالتناسخ، وقفاً عدائياً لأنه يرتبط بتفسيرات خاطئة للثواب والعقاب، وقاوموا كل من تسرّب إليه القول بالتناسخ، مقاومة عنيفة لا هوادة فيها.

والقضية الثانية، قولهم بإنكار النبوة بحجة أنَّ بعثة الرسل تتنافى وحكمة الله تعالى لأن الحكيم - فى زعمهم - لا يبعث رسولاً إلى قوم يعلم أنهم يعصونه ويصدون عن دعوته، فضلاً عن أنَّ بعثة الرسل إذا كانت قد جاءت لإخراج الناس من الضلال إلى الإيمان، فإنَّ الحكمة تقضى بأنْ يُفطر الناسُ على الإيمان، غير أنَّ أهم حجة لهم هى إستغناؤهم بالعقول عن الأنبياء، لأنَّ الذى يأتى به الأنبياء والرسل يمكن للعقل التام إدراكه والوصول إليه، وبالتالى فلا حاجة لنا إلى الرسول أو النبى [٢] .

ولقد أورد المتكلمون ردوداً مطولة على هذه الأدلة ينصرون من خلالها النبوة، وضرورة إرسال الرسل والأنبياء، مبينين أنَّ العقل بمفرده لا يكفى فى هداية البشر.

وهكذا فأنت تلحظ أنّه كان للمواجهة الفكرية بين الإسلام وسائر الأديان، أثره فى نشأة موضوعات علم الكلام، فقد لزم عن المواجهة بين اليهودية والإسلام موضوعات تتعلق بالتنزيه والتشبيه وبإمكان نسخ الشرائع ثم بعصمة الأنبياء ، وبين المسيحية والإسلام ظهرت موضوعات تتعلق بموقف القرآن الكريم من التثليث، والأتحاد، والصلب، وعبادة المسيح، وعن المواجهة بين الإسلام وديانات فارس والهندظهرت جوانب ميتافيزيقية متعلقة بالأخلاق، أو بالأحرى البحث فى أصل الشر، ودافع المسلمون عن النبوات، وأنكروا التناسخ، رداً على إعتقادات الديانات الهندية، وخاصة البراهمة.

***

(١) البيرونى : تحقيق ، ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة ، ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) راجع ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، جـ١ ، ص٦٩ ، ٧٠.

(و) تعقيب :

يتبين لنا إذن هدف هذا العلم الجليل، وهو المحافظة على عقائد المسلمين من تحديات الأفكار الدخيلة، وقيادة مسيرة الحضارة الإسلامية فى طريقها الإسلامى، وليس هناك علمٌ يتصدى لذلك غير هذا العلم، فهو حيث يعنى بأُصول الدين وعقائده - تلك التى قامت على أساسها الحضارة الإسلامية - يقوم بمهمة قيادة هذه الحضارة ولم يكن من شرطٍ لصلاحيةِ القيام بهذه المهمة إلاّ أن يواجه بشجاعة مشكلات العصر الذى يُطلب إليه قيادة حضارته، ويتصدى لتحدياته، ويتغلغل فى أعماقه فى كل ماله مساس بأصول الدين.

وهكذا كان علم الكلام، وهكذا احتفظت حضارة المسلمين بجوهرها الإسلامى، وكان للمتكلمين فى هذا المجال فضلٌ يذكر، بل يكاد المرءُ يؤخذ من هول تصوره لما كان يمكن أنْ يحدث لو لم يقيض الله لهذه الأمة أولئك الغيارى الذين لم يألوا جهدا فى الدفاع عن حياض الإسلام ضد التيارات الفكرية الدخيلة التى كانت تستهدف الاسلام من جذوره، أو إذا وجدت تلك التحديات فراغاً عند المسلمين والتقت فيهم بالمواقف السلبية.

وما أحوجنا اليوم فى عصرنا الحاضر إلى علم كلام حيوى نشط، كما كان يتسم به فى نشأته الأولى، وكما استطاع أنْ يقوم بدور أصيل فى المحافظة على العقائد الإسلامية التى تتعرض اليوم لمثل ذلك الخطر إنْ لم يكن أشد منه عنفاً .

ففى الفلسفات الحديثة والمعاصرة من جدلية مادية، وبراجماتية، ووصفية، ووجودية : دعوات صريحة إلى الإلحاد.

وحول المنهج العلمى يجر الإلحاد ذيوله باسم إنكار كل ما لا يخضع للتجربة، وباسم التطور الذاتى وحتمية قوانين الطبيعة ، وعدم قبول المادة للفناء .. إلى آخر ذلك.

وفى التنظيم الاجتماعى سحاباتٌ من الإلحاد، إذ تقوم بعض الدعاوى فى هذا المجال على إنكار الدين، واعتباره طوراً متخلفاً من أطوار التقدم الاجتماعى.

وفى قضايا التشريع ، نزوعٌ إلى الإلحاد : حيث يُهاجم الدينُ فى نظرته إلى الرق،

وإلي تعدد الزوجات، وإلى قوامة الرجل على المرأة، وزيادة نصيبه فى الميراث، وفى عقوباته التى يُقررها فى جرائم السرقة والزنا، والقتل.

وفى تدوين التاريخ تيارات من الالحاد: حيث يُقَدِّم الإسلام على أنَّه نتيجة لصراع الطبقات، ومظهر من مظاهر التطور الاقتصادى: يصنف فيه الصحابة إلى يمين، ويسار، ويُقدم فيه رسول الله ﷺ على أنه رسول الحرية، أو غيرها من القيم الإنسانية.

ونحن واجدون شبهاً قوياً بين تيارات الإلحاد العصرية هذه، والتيارات الإلحادية التى واجهها المسلمون فى عصر نشأة علم الكلام.

لذلك نرى أنَّ المسلمين اليوم بحاجة ملحة، إلى قيام علم يقوم بمهمة حراسة العقائد الإسلامية على الوجه الذى قام به علم الكلام فى عصر النشأة ولكن لا نقصد من علم الكلام الذى يحتاجه المسلمون اليوم هذا الذى انعزل عن التيارات الثقافية، والعلمية المعاصرة، بل نعنى به علماً متطوراً يتغلغل فى أعماق التيارات الحديثة، ويستوعبها، ويكون قبل ذلك معنياً بدراسة مسائل العقيدة كما وردت فى الكتاب والسنة، يستوحي منها النص ببساطة بعيدة عن تعقيدات المذاهب التى فرضتها ظروف ثقافية ربما كان عصرنا منصرفاً عنها، وأنْ ينهج فى تقرير مسائله منهجاً يستهدف الإقناع بوسائله العقلية، والوجدانية على السواء.

***

الفصل الثاني

مشكلة خلق العالم
عند
المعتزلة والأشاعرة

(١) تمهيد :

قسَّم المعتزلةُ الموجودات قسمة ثلاثية : قديم، ومعدوم، ومحدث، بينما قسمهما الأشاعرة قسمة ثنائية : قديم، ومحدث، والمعدوم عند المعتزلة هوماله حظ من الوجود، وأنَّ الله تعالى خلق الأشياء لا من لا شئ، وإنما من شئ هو المعدوم، وهوالممكن الثابت الذى يجوز أنْ يوجد، فليس الخلق ماكان بعد أن لم يكن، وإنما ما كان بعد أنْ كان، أى انتقال الموجود من الشيئية إلى الجسمية (١).

ومن هذا نشأ خلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول مفوم الشىء، هل هو الموجود كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة، أم هوالمعلوم كما ذهب المعتزلة، ويشير الشهرستانى (ت٥٤٨ هـ) إلى هذا الخلاف بقوله :

« والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، بينما يذهب المعتزلة إلى أنَّ الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد، فالثبوت عندهم أعم من الوجود » (٢) .

« فالأشاعرة » جعلوا الثبوت والوجود والعين والذات مترادفات، بينما الثبوت عند « المعتزلة » أعم من الوجود العينى .

ويؤكد هذا الإختلاف بين المتكلمين حول مفهوم الشئ تفرقة الأشعرى (ت٣٢٤هـ) (٣)، بين : الأشاعرة الذين لا يثبتون الحمل الآ لما هو موجود وجوداً عينياً فى الخارج، والمعتزلة الذين يوسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العينى والذهنى معاً.

معنى ذلك أنَّ « الشئ » لدى الأشاعرة مرادف للوجود، ومن ثم فإن « المعدوم » عندهم يعنى « اللاموجودات »، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم منالوجود أى أنه يمكن الإخبار أوالإسناد لموضوع هو فى الحال « معدوم » .

وقد أدى هذا الخلاف حول مفهوم الشئ إلى اختلاف المعتزلة والأشاعرة حول

---

(١) الدكتور يحى هويدى : « محاضرات فى الفلسفة الإسلامية » مكتبة النهضة، ١٩٦٦م، ص ٩٩ – ١٠٢ .

(٢) الشهرستانى : "نهاية الإقدام فى علم الكلام" ، ص ١٥٢ .

(٣) الأشعرى : "مقالات الإسلاميين ‍« جـ٢، ص ١٨٠ – ١٨١ .

مشكلة "خلق العالم"، فبينما مالت المعتزلة إلى القول "بالقدم" على أساس أنَّ "المعدومات" قديمة وآزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لانهاية لها، وأنَّ صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجي، وعلى هذا "فالخلق، عندهم هومُنح الوجود للمعدومات"، أى إنتقال الموجود من "الشيئية" إلى "الجسمية".

نقول بينما ذهبت المعتزلة إلى القول "بالقدم" ذهب "الأشاعرة" إلى القول "بالحدوث"، على أساس أنَّ الموجود فقط هو الشئ وليس المعدوم، فما هو كائن شئ، وما ليس بكائن ليس بشئ، فالشئ يكون بعدم أن كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هو موجد كل شئ من لا شئ.

وهذا الفصل تفصيلٌ لرأى كل من المعتزلة والأشاعرة حول "مشكلة خلق العالم".

(٢) شيئية "المعدوم" والقول "بقدم العالم" عند المعتزلة:

ذهبت المعتزلة إلى أنَّ المعدوم "شئ ثابت، وهم يقصدون المعدوم الممكن، إذ أنهم قد ذهبوا إلى تقرير ثبوته تمييزاً له عن المستحيل الممتنع.

يقول ابن حزم: «وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى يزعمون أنَّ المعدومات أشياء على الحقيقة، وأنها لم تزل ولا تزال وأنها لا نهاية لها»(١)

ويقول الشهرستانى موضحاً رأى المعتزلة فى أنَّ المعدوم شئ:

«... والشحام من المعتزلة أحدث القول بأنَّ «المعدوم» شئ وذات وعين. وأثبت له خصائص المعلقات في الوجود قبل قيام العرض بالجوهر، وكونه عرضاً ولوناً، وكونه سواداً وبياضاً. وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة. وخالفه جماعة، فمنهم من لم يطلق اسم الشيئية، ومنهم من أمتنع عن هذا الإطلاق أيضاً مثل أبى الهذيل العلاَّف وأبى الحسن البصرى، ومنهم من قال إن «الشئ» هو القديم، وأما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع»(٢)

---

(١) ابن حزم: «الفصل»، جـ٤، ص ١٥٣.

(٢) الشهرستانى: «نهاية الإقدام»، ص ١٥١ .

ويذكر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) رأيهم مشيراً إلى أنهم قد قرروا:

«أنَّ المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وأنَّ تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات، بل فى جعل تلك الذوات موجودة، واتفقوا على أنَّ الذوات متباينة بأشخاصها، وأتفقوا على أنَّ الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عددٌ غير متناه» (١)

فنحن واجدون فى هذه النصوص أنَّ «المعدوم» عند المعتزلة شئ، أى أنَّ المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شئ، له وجودٌ فى عالم آخر غير العالم الخارجى، وأن المعدومات قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها. وأن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى. وأن «المعدوم» ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات. الخلق إذا فى مذهب المعتزلة هومنح الوجود للمعدومات (٢).

وقول المعتزلة «بشيئية المعدوم» يأتى من أنهم فرقوا بين الماهية والوجود، أى بين الشئ من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق فى الخارج، ويمكن ألاَّ تتحقق وبين الشئ من حيث وجوده فى العالم الخارجى.

وأيضاً أنهم كانوا حريصين على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنة، وماهية الله تعالى، وعلى أساس أنَّ ماهيات الممكنات أمور فى قوتها أن توجد وألا توجد، فإذا وجدت فبفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل – وهو الله تعالى – وهذا هو معنى قولهم أن الممكن وجوده غير ماهيته. أما الله تعالى.

واجب الوجود، فوجوده عين ماهيته، ولذا لا يحتاج إلى فاعل يوجده(٣):

---

(١) الرازى: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»، مراجعة طه عبدالرؤوف سعد، ص ٨٣.

(٢) راجع الدكتور أبو العلا عفيفى: «الاعيان الثابتة» فى مذهب ابن عربى، و«المعدومات» فى مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٣ وما بعدها.

(٣) يرى ريتشارد فرانك أنه لا يمكن النظر إلى المعدوم على انه موجودٌ بالقوة، لان للموجود بالقوة إستعداداً ذاتياً مناجل أن يخرج إلى الفعل، ولان الوجود بالقوة يستوى مع الوجود بالفعل من حيث تعلقهما معاً بمبحث الوجود، ولكننا هنا بإزاء مجالين متباينين: معدومات أو تصورات فى الأذهان تتعلق بالعلم وبمبحث المعرفة، وموجودات أو أعيان تتعلق بالإيجاد أو بمبحث الوجود.

Frank, Richard: The Metaphysics of created being according to Abu-L-Hudhayl Al- Allaf, p. 46-49.

ويذكر الشهرستانى أن المعتزلة أخذوا فكرة « شيئية المعدوم » عن الفلاسفة، يقول:

« أنهم – أى المعتزلة – سمعوا كلاماً من الفلاسفة، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج، وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولى مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم » (١)

وقد أتفق بعض الباحثين المحدثين مع هذا الرأى، وقالوا أنَّ المعتزلة قد تأثروا بهيولى أرسطو ومثل أفلاطون حيث أثبتوا المعدوم شيئاً » (٢)

وتجدر الإشارة إلى أن آراء المعتزلة فى « المعدومات » ، كان لها صدى فى نظرية ابن عربى الصوفى (ت ٦٣٨ هـ) فى « الأعيان الثابتة » . ويقصد ابن عربى « بالأعيان » الحقائق والذوات أو الماهيات، ويقصد « بالثبوت » الوجود العقلى أوالذهنى، كوجود ماهية الإنسان، أوماهية المثلث فى الذهن، ويقابل الثبوت بالوجود الذى يقصد به التحقق فى الخارج، فى الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان، وأفراد المثلث فى العالم الخارجى.

ومعنى هذا أنَّ ابن عربى حين يتكلم عن « الأعيان الثابتة »، إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أوأعيانها المعقولة، إلى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات (٣) . فيرى ابن عربى أنَّ المخلوقات التى نُطلق عليها اسم العالم الظاهر، لها من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى وجودٌ سابق على وجودها المحسوس ، وأنها من هذا الوجه ، صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية، وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة: المعدومة فى الوجود الخارجى، اسم « الأعيان الثابتة » .

وعلى هذا فليس « للأعيان الثابتة » وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا . هى حقائق ثابتة، ولكنها معقولة، هى

---

(١) الشهرستانى : « نهاية الإقدام فى علم الكلام »، ص ١٥٩ .

(٢) الدكتور البير نصرى نادر، فلسفة المعتزلة، جـ٢، ص ١٣٢ . الدكتور يحيى هويدى، « دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية »، ص ١٤٧ – ١٦٠، الدكتور زهدى جار الله، المعتزلة، ص ٥٨ – ٥٩ .

(٣) الدكتور ابوالعلا عفيفى : « الأعيان الثابتة فى مذهب ابن عربى والمعدومات عند المعتزلة » . ص ٢٠٩ .

مقتضيات الأسماء الإلهية التى تتعيّن بها الذات فى صور أعيان الممكنات، وليس فى الوجود سوى الله سبحانه، أى ليس فى الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة. يقول ابن عربى [1]:-

« .. وهنا حارت الألباب، هل الموصوف بالوجود، المدرك بهذه الإدراكات الحسية، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود، أو حكمها تعلقاً ظهورياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئى فى المرآة - وهى فى حال عدمها كما هى ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً فى مرآة وجود الحق، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا فى الإدراك هى على ما هى عليه من العدم؛ فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها، فيقال قد أستفادت الوجود، وليس إلا ظهور الحق فيها، وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه، والآخر أقرب من وجه آخر، وهوأن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات، غيرأنها فى الحكمين معدومة العين، ثابتة فى حضرة الثبوت. وليس هذا الحكم إلا لأهل هذا الطريق (أى الصوفية) . وأما غيرهم فإنهم على قسمين: طائفة تقول لا عين للمكن فى حال العدم، وإنما تكون له عينٌ إذا أوجده الحق - وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وطائفة تقول إن لها (الممكنات) أعياناً ثبوته هى التى توجد بعد أن لم يكن، وما لا يمكن وجوده (فى الخارج) كالمحال فلا عين ثابتة له، وهم المعتزلة » .

وابن عربى فى هذا النص يرى أنَّ الأشاعرة ينكرون أنَّ للمكنات أعياناً فى حال عدمها، وإنما تكون عيناً عندما يوجدها الله تعالى، بعبارة أخرى ينكرون وجود ماهيات الممكنات فى العالم المعقول. أما المعتزلة فيقول إنهم يقولون إنَّ للمكنات أعياناً قبل حدوثها، وأنها هى التى توجد (أى تتحقق فى العالم الخارجى) بعد أن لم تكن.

وقد أدى حديث المعتزلة عن « شيئية المعدوم » ببعض الباحثين إلى الإعتقاد أنهم - أى المعتزلة - أميل إلى القول « بقدم العالم »، فمن القدامى نذكر عبد القاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) يقول:

« قال المسلمون : خلق الله عز وجل الشئ من لا شئ، وقالت المعتزلة: إنَّه خلق الشئ

---

(١) ابن عربى: « الفتوحات المكية »، دار صادر، بيروت، جـ٤، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

من شئ، فاضمروا قدم الأشياء لقولهم بما يؤدى إليه، ثم يعلق على ذلك بقوله: كأنهم أضمروا قدم العالم، ولم يجسروا على إظهاره، فقالوا بما يؤدى إليه » [1] .

وكذلك ذكر الإسفرابيينى (ت ٤٧١ هـ): أنَّ قولهم بأنَّ المعدوم شئٌ، تصريح منهم بقدم العالم [2] .

ومن الباحثين المحدثين، يقول ماكدونالد: «ان الشئ سواء فى حال وجوده أو عدمه له كل الصفات الذاتية من جوهرية وعرضية، وأنَّ الله بخلقه له لا يضيف إلاَّ صفة واحدة له هى صفة الإيجاد فينتقل من معدوم إلى موجود، وفى هذا اقتراب من القول بقدم المادة» [3] .

وإلى نفس المعنى ذهب كل من زهدى جار الله [4] والدكتور ألبير نصرى نادر [5] والدكتور يحيى هويدى [6] على أساس أنَّ أثر الفاعل عز وعلا - عند المعتزلة - ليس سوى المرور بالمعدوم الممكن من إمكان الوجود إلى الوجود، دون أنْ يعنى ذلك أنَّ الفاعل يمنح الموجودات ماهيتها.

ولكن الدكتور أحمد محمود صبحى [7] له رأى آخر حول هذا الموضوع يلخصه فى قوله:

«إنَّهُ لا متعلق إطلاقًا لمشكلة «شيئية المعدوم» بمبحث الوجود بل إنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلة لها على أى نحو من الأنحاء بقدم العالم، وأن المعتزلة قد فرقوا تماماً بين إثبات الشيئية للمعدوم - أو بالأحرى للتصورات العقلية - وبين مبحث الوجود، فالصفات الذاتية للجواهر والأعراض هى لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، إذ يمكننا أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً أو ذاتاً، ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر، والمخلوق المحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من

---

(١) البغدادى: «اصول الدين»، ص ٧١ .

(٢) الاسفرابيينى: «التبصير فى الدين»، ص ٤٧ .

(3) Macdonald: Development of Muslim theology, New Yourk. 1903, p. 159.

(٤) زهدى جار الله: «المعتزلة» ، منشورات النادى العربى، يافا ١٩٤٧، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٥) الدكتور البير نصرى نادر: «فلسفة المعتزلة» - جزاءات نشر دار الثقافة ١٩٥٠ الجزء الثانى .

(٦) الدكتور يحيى هويدى: «محاضرات فى الفلسفة الإسلامية»، النهضة: ١٩٦٦، ص ٩٩ - ١٠٢ .

(٧) الدكتور احمد محمود صبحى: «فى علم الكلام» مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص ٣١٢ - ٣١٤ .

حيث وجوده إذ كان فى نفسه ممكن الوجود. ويضيف قائلاً: إنَّ الذى أدى بالمعتزلة إلى الخوض فى مشكلة « شيئية المعدوم » قولهم بأزلية العلم الإلهى، أى أنَّ الله تعالى عالم بالمحدثات قبل حدوثها أوخلقه لها، معنى هذا أنَّ المحدثات قبل وقوعها معدومة من الناحية الوجودية، ولكنها حقائق بالنسبة إلى علم الله.. وكان أحرى بالأشاعرة أنْ يسموها « معلومات » طالما أنَّها تتعلق بالعلم، لا « معدومات » لأنَّ هذه تتعلق بالوجود، الأمر الذى أدى إلى تشنيع خصوم المعتزلة من الأشاعرة من جهة وإلى التباس الأمر على بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى، ولاحرج على المعتزلة أنْ سموا هذه « المعلومات » قبل تحققها أشياء طالما أنهم قد حددّوا تعريف الشئ بأنه ما يخبر عنه، ولم يلتزموا بإثبات صفة الوجود له.

(٣) «حدوث العالم» عند الأشاعرة:

تنقسم الموجودات عند الأشاعرة إلى قسمين: قديمٌ ومُحدَث، والأولى تطلق على الله عز وعلا، والثانية تطلق على العالم. فهم يقررون فى حسم ووضوح أنْ الله تعالى هو القديم الواجب بذاته المنفرد بسر مديته لا يشاركه أحدٌ فى أزليته، أمَّا العالم فهوكل موجود سوى الله تعالى، وهو - أى العالم - ممكنٌ حادث، وهو أجسامٌ مؤلفة من جواهر وأعراض، وهو كائن بعد أن لم يكن، أحدثه الله تعالى من عدم محض [١].

والمتصفح للقرآن الكريم يرى أنَّه يقرر فى وضوح لا لبس فيه الثنائية بين الله تعالى والعالم [٢]، وقد عبَّر الأشاعرة عن هذه الثنائية قائلين:

« ليس فى الوجود إلاَّ الخالق وخلقه » [٣]، « وكل ما فى الكون سوى الله جواهرُ

---

(١) راجع، الجوينى، « العقيدة النظامية »، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقا، ص ١٦، الإسفرايينى، « التبصير فى الدين » تحقيق محمد زاهر بن الحسن الكوثرى، الآمدى: « غاية المرام »، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، ص ٢٤٧، أبو البركات البغدادى، « التعتبر فى الحكمة » - جـ٣، ص ٢٨، الطوسى: « الذخيرة » تحقيق الدكتور رضا سعادة، ص ٧٥، الجوينى: « الشامل »، تحقيق الدكتور على سامى النشار وآخرون، ص ١٣٩.

(٢) الدكتور أبوالوفا التفتازانى، « الإنسان والكون فى الإسلام » دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥م، ص٤٦.

(٣) ابن حزم، « الفصل »، جـ٥ ص٩٩ .

وأعـراض» [١] ، وقد أوجده الله تعالى على سبيل الإختراع والإبداع [٢]، وإحـداث الشئ من لا شئ بمعنى إخراجه من العدم إلى الوجود [٣] .

ونجد هذه المعانى واضحة عند الأشاعرة، فالباقلانى (ت٤٠٣ هـ) يذهب إلى القول بإن الموجودات على قسمين: قديمٌ لم يزل، ومُحدث لوجوده أول، فيقول:

«القديم هو المتقدم فى الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل وقد يكون مستفتح الوجود، دليل ذلك قولهم: بناء قديم يعنون به أنه الموجود قبل الحادث، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدماً إلى غاية، وهو المحدَث المؤقت الوجود، وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديم جل ذكره، وصفات ذاته، لأنه لو كان متقدماً إلى غاية يؤقت بها، فيقال إنَّه قبل العالم بعام أو مائة ألف عام، لأفاد توقيت وجوده أنه معدوم قبل ذلك الوقت والله يتعالى عن ذلك» [٤] .

ثم يعرف الباقلانى [٥] المحدَث تعريفاً استفاده من مدلوله اللغوى، يقول :

«المحدَث هو الموجود عن عدم، يدل على ذلك قولهم: حدث بفلان حادث من مرض، أو صداع، إذا وُجد به بعد أن لم يكن، وحدَث به حدث الموت، وإحداث فلان فى هذه العرضة بناء، أى فعل ما لم يكن من قبل [٦] .

ويبين الباقلانى المراد بلفظ «العالم» وهو كل ما سوى الله تعالى من أجسام وجواهر وأعراض، فيقول:

«جميع العالم العلوى والسفلى لا يخرج عن هذين الجنسين، أعنى الجواهر والأعراض [٧].

---

(١) نفس المرجع، جـ٣، ص ٩٠ – ٩١ ، جـ٥ ، ص ٤٩ .

(٢) الإبداع فى اللغة: إحداث شئ على غير مثال ابق. وله فى الإصطلاح عدة معان: الأول: تاسيس الشئ على الشئ،أى تاليف شئ جديد من عناصر موجودة سابقاً، كالإبداع الفنى، والإبداع العلمى، والثانى: إيجاد الشئ من لا شئ. كإبداع البارى سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تاليف، وإنما هو إخراجٌ من العدم إلى الوجود. (جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ١، ص ٣١، ٣٢، ٤٢، ٥٤١) ومفهوم الإبداع عند الفلاسفة هو الإيجاد (غيرالمسبوق بعدم، ويقابله الصنع الذى هو إيجاد مسبوق بعدم، (التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون، جـ١، ص ١٩٣).

(٣) ابن حزم، «الفصل» جـ٣، ص ٦٤.

(٤) ، (٥) الباقلانى: «التمهيد: ص ٤١ وما بعدها ..

(٦) نفس المرجع، ص ٢٢.

(٧) نفس المرجع، ونفس الصفحة .

وهذا ما ذهب إليه الجوينى (ت ٤٢٨ هـ)، يقول:

«الجسم فى إصطلاح الموحدين المتآلف، فإذا تآلف جوهران كانا جسماً، إذ كل واحدٍ مؤتلف مع الثانى» (١).

وينتهى الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى أنَّ العالم بجملته كان ممكناً ثم أصبح «واجب الوجود بغيره» الذى هو (هذا الغير) الذات الإلهية. لأنَّ الشئ لا يمكن أنْ يحقق لنفسه صورة لم تكن محققة له فى وقت واحد من جهة واحدة، ولذلك فإنَّ الله تعالى موجود، يقول الغزالى:

«إنَّ الموجود إمَّا أنْ يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لابد أنْ يتعلق بغيره وجوداً ودواماً. والعالم بأسره ممكن الوجود، فيتعلق بواجب الوجود»(٢).

ويرى الغزالى أنَّ تعلق الكائنات بالله تعالى يختلف عن تعلق الكائنات بعضها ببعضها الآخر. فالعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة، بمعنى أنَّ كل واحد منها يكون علة ومعلولاً. فالأب علة للأبن، لكن الابن أيضا علة فى كون الأب أباً وهكذا».. أمّا لله تعالى فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه. فهو سبحانه وتعالى فاعلٌ لا منفعل، علة لا معلول، واجبٌ بذاته، وليس واجباً بغيره، والله تعالى قبل أنْ يخلق العالم لم يكن ثم إلا هو سبحانه، بعبارة أخرى فإنَّ الله تعالى واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجد» (٢).

ويشير الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ) إلى أنَّ هناك فرقاً بين وجوب العالم بإيجاب البارئ، وبين وجود العالم بإيجاد البارى، أما «وجود الشئ بإيجاد موجده» فصواب من حيث اللفظ والمعنى، وأما «وجوب الشيء بايجاب الموجب» فخطأ، ذلك أنَّ الواجب لا يكون ممكناً، إذ الممكن جائز وجوده وجائز عدمه، وحينما جعل الفلاسفةُ «الواجب بغيره» «ممكناً بذاته» فكأنهم جعلوا العالم جائزاً وجوبه وهذا تناقض.

لقد أستفاد العالمُ وجودَه من المرجح، ولا يقال أستفاد منه وجوبه، فإن الوجوب له أمرٌ عارض، ومن ثم يمكن أنْ يقال:

---

(١) الجوينى: «الارشاد» ص ١٧، البغدادى: «اصول الدين»، ص ٣١، ومابعدها.

(٢)، (٣) الغزالى: «معارج القدس فى مدارج النفس»، ص ١٤٢ وما بعدها.

« وجُد العالمٌ بإيجاد واجب الوجود، فعرض له الوجوب، ولا يقال واجب بغيره ممكن بذاته، ذلك أنَّ الواجب والممتنع طرفان، والممكن بواسطة بينهما لا هو بواجب ولا بممتنع، وإنما هوجائز الوجود وجائز العدم، لقد انحرف كلامهُم – الفلاسفة – بقولهم وجب وجود العالم بإيجابه » [1] .

فالقسمة العقلية تقتضى – فى رأى الشهرستانى – الحصر فى ثلاثة أقسام :

واجب وجائز ومستحيل، « فالواجب » هو ضرورى الوجود، « والمستحيل » هو الضرورى العدم، « والجائز » ما لا ضرورة فى وجوده أو عدمه، فإذا كان العالمُ ممكن الوجود بذاته، فذلك بإيجاد غيره لا بإيجاب غيره، ولا يصح أنْ يكون العالم « واجب الوجود » حتى لو اتصف أنه بغيره، لأنَّ الوجود المستفاد لا يتساوى مع الوجود الذاتى.

وهكذا نجد أنَّ الوجود ينقسم عند الأشاعرة إلى ممكن وضرورى، وأنَّ الممكن لابد وأنْ يكون له فاعل، وهو الله تعالى (واجب الوجود)، وأنَّ العالم بجميع ما فيه جائزٌ أَنْ يكون على مقابل ما هو عليه، والجائز محدَث وله محدِث، كائنٌ بعد أن لم يكن شيئاً ولاعيناً ولاجوهراً، أحدثه الله تعالى من عدم محض.

وقد ذهب الأشاعرة إلى أنَّ كل شئ موجود، وكل موجود شئ، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً [2] .

والقول « بأنَّ الموجود هو الشئ والشئ هو الموجود » .معناه أنه لا يمكن أنْ يسمى شيئاً إلاَّ الموجود، فالموجود فقط هو الشئ وليس المعدوم، فما هو كائن شئ، وما ليس بكائن ليس بشئ، فالمعدوم ليس كائن، إذ العدم لدى الأشاعرة لا يمثل أية فكرة، ولا يحوى أى وجود، فهو عدم حق بكل ما يمكن أنْ تحوى هذه الكلمة من نفى معنى الوجود. فالشئ يكون بعد أنْ كان عدماً. والله سبحانه وتعالى هوموجد كل شئ.

وعلى هذا فقد ساوى الأشاعرة بين قول (شئ) وبين الإثبات، وبين القول (ليس بشئ) وبين النفى [3] .

---

(١) الشهرستانى : « نهاية الإقدام فى علم الكلام »، ص ٢١ وما بعدها.

(٢) الجوينى : « الشامل » ، ص ١٢٤ ، الشهرستانى « نهاية الإقدام فى علم الكلام »، ص ١٥١ ، الإيجى : « المواقف » ، ص ١٧ .

(٣) الباقلانى : « الإنصاف »، ص ٢٦ .

ويفرّق الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) بين المعلوم، والشئ، ويذكر أنّ المعلوم يتعلق بالموجود والمعدوم، وأنّ الشئ مفهومه هو الموجود الكائن الثابت؛ ويستدل على ذلك بإستعمال أهل اللغة لفظ «شئ» فى الإثبات، ولفظ «ليس بشئ» فى النفى، فقول القائل: «ما أخذت من زيد شيئاً، ولا سمعت منه شيئاً، ولا رأيت شيئاً - نفى لمذكور، وقوله: أخذت شيئاً، وسمعت شيئاً، ورأيت شيئاً اثبات لمذكور» (١)

يفهم من ذلك أنّ الباقلانى استعمل لفظ الشئ فى مدلوله اللغوى، وهو أنه إثبات لأمر، وعلى هذا فإنّ المعدوم «منتف» ليس بشئ فى رأيه (٢) .

وفى رأينا أنّ التعريف الذى أختاره الأشاعرة للفظ «الشئ» أكثر توفيقاً مما ذهب إليه المعتزلة من أنه يساوى المعدوم. لأنّ هذا الأختيار من جانب الأشاعرة قد إنتهى بهم إلى إثبات حقيقة كبرى وهى قدرة الصانع عز وعلا، فالله تعالى قادرٌ وقدرته تنجلى فى أن يصنع الشئ من العدم، وهذه القدرة لا يصح أنْ تكون خافية، بل إن من صفة القدرة أنْ تؤثر فى مقدورها، وإثبات ذلك الأثر يكون بإثبات عملية الخلق من العدم إلى الكون والوجود، فلوكان الشئ شيئاً فى العدم، كما ذهبت إلى ذلك المعتزلة، لماأمكن أنْ يكون للقدرة أثرٌ يصبح به هذا المعدوم موجوداً.

فالموجود عند الأشاعرة هو الموجود الحادث الذى يوجد من العدم، ولهذا الأمر أهميته إذ أن إثبات الوجود من العدم المحض هوأساس فكرة الحدوث لدى الأشاعرة، كما أنهم - الأشاعرة - يرون أنّ المعتزلة - بتعريفهم الشئ بالمعلوم، وليس الموجود -

---

(١) الباقلانى: «التمهيد»، ص ٤٠.

(٢) جديرٌ بالإشارة أنّ المعدوم ينقسم عند الباقلانى إلى خمسة أنواع:

(أ) معدوم ومحاول ممتنع لم يوجد ولن يوجد قط، مثل اجتماع النقيضين، وكون الجسم فى مكانين، وماجرى مجرى ذلك مما لم يوجد قط ولا يوجد أبداً.

(ب) معدوم لم يوجد قط، ولا يوجد ابداً، ولكنه يصح ويمكن أنْ يوجد، وذلك مثل رد أهل المعاد إلى الدنيا، وخلق مثل العالم، وامثال ذلك مما اخبر الله تعالى انه لا يفعله، وإن كان مما يصح فعله.

(جـ) معدوم فى وقتنا هذا، ولكنه سيوجد فيما بعد، كقيام الساعة، والجزاء من ثواب وعقاب، وغير ذلك مما أخبر الله تعالى أنه سيفعله.

(د) معدوم فى وقتنا هذا، ولكن كان موجوداً فى الماضى، وذلك كأفعالنا الماضية، مما وقعت فى امسنا ثم مضت وانقضت.

(هـ) معدوم تتساوى احتمالات انْ يكون او لا يكون، مثل ما يكون من حركة الأجسام، ويرجع ترجيح احد الطرفين سواء باختيار الوجود أوالعدم لتقدير الله تعالى. (راجع الباقلانى: التمهيد، ص ٤٠ وما بعدها) .

قد أثبتوا الشئ فى العدم، لأنَّ المعلوم قد يكون معدوماً أوموجوداً ، ويصبح أثر قدرة الله فى إثبات صفة الحدوث لا غير، وليس إيجاد الموجود من المعدوم، وقدرة الله تعالى لها أثر، مقدور ملموس.

و« الحادث » عند الأشاعرة هو الذى لم يكن - ولو جزء من الثانية - مع الله منذ الأزل ، ثم كان ، معنى هذا أنْ يتقدم الفاعل (الله تعالى) على فعله تعالى - ومعه العالم. أى أن الأشاعرة أكدوا على الحدوث بالزمان.

ونجد فى نصوص الأشاعرة ما يؤكد أنهم ذهبوا إلى القول بحدوث العالم مستندين فى ذلك إلى أنَّ الوجود ينقسم - كما قلنا - إلى ممكن وضرورى، والممكن لابد أنْ يكون له فاعل. ولمَّا كان العالم مُمكناً، وجب أنْ يكون الفاعل له واجب الوجود.

يقول الأشعرى (ت ٣٢٤ هـ): إنَّ الدليل على أنْ للخلق صانعاً، هو أن الإنسان الذى فى غاية الكمال والتمام، كان نطفة ثم علقة، ثم لحماً ودماً، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال، لأنا نراه فى حال كماله وتمام عقلة لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ، ولا أنْ يخلق لنفسه جارحة، وفى حال ضعفه ونقصانه يكون أعجز عن فعل ذلك، فدل هذا على أنه - الإنسان - ليس هو .

الذى ينقل نفسه من حال إلي حال، وأن له ناقلا ومدبراً دبره على ما هو عليه. لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر.

فإن قالوا: فما يؤمنكم أنْ النطفة لم تزل قديمة؟ قيل لهم لوكان ذلك كما ادعيتم لم يجز أنْ يلحقها الاحتمال والتاثير ولا الانقلاب والتغير، لأنَّ القديم لا يجوز انتقاله وتغيره، وأن تجرى عليه سمات الحدث. فبطل بذلك قدم النطفة وغيرها من الأجسام [١].

فنحن واجدون فى كلام الأشعرى، أن الإنسان، كسائر الكائنات الأخرى، لم يكن شيئاً ثم كان، وأنه فى الانتقال من حال إلى حال، إنما ينمو ويتطور وينتقل من النقص إلى الكمال ومن الضعف إلى القوة. ومن المعلوم أنَّ الإنسان لم ينقل نفسه من طور

---

(١) الأشعرى « كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع » ص ١٧ - ١٩، نشرة حموده غرابة، مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٥م.

إلى طور ، ومن حالة إلى أخرى، ولهذا وجب أنْ يكون هناك إله خالق، مبدع، هو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده، وهو الذى يطور الإنسان وينقله من حالة إلى حالة أخرى وهكذا [١] .

ويذهب الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) أنَّ الدليل على حدوث هذا العالم، وبالتالى ضرورة وجود محدث له، هو ما يطرأ على موجوداته من تغير وفساد، بحيث ينتقل كل موجود من موجوداته من حال إلى آخر، وهذا يدل - فى رأى الباقلانى - على أنه (العالم) محدث لأن القديم ثابت لا يتغير ولا يسبدل وطالما أنْ العالم بأجسامه محدث فإنه محتاج إلى من يحدثه ألا هو الله [٢].

وقد أهتم الأشاعرة منذ القرن الخامس الهجرى على وجه الخصوص بإثبات حدوث العالم رداً على فلاسفة الإسلام - وعلى رأسهم ابن سينا - القاتلين بقدم العالم.

فيقدم الجوينى - (ت ٤٧٨ هـ) دليلاً على حدوث العالم يستند إلى المشاهدة الحسية، وهى عنده مصدر يقينى للمعرفة، يتضح من مشاهدة ما فى العالم المحسوس من تغير الأجسام وتشكلها، وهذا يعنى أنها تتصف بالجواز أو الأمكان لا الوجوب أو الضرورة، فإذا كان الجسم ساكناً فإنه من الجائز عقلاً تصوره متحركاً، وإذاكان مرتفعاً، فمن الممكن تقديره منخفضاً، وكل ما يتغير ولا يثبت على حال فهوجائز، وكل ما هو جائز يستحيل اتصافه بالقدم.

« وإذا ثبت وجود المحدثات فى وقت معين، فإن ذلك لا يكون من تلقاء ذاتها، وإلا لأمكن أنْ تكون قديمة كواجب الوجود، أو أنْ تظل قبل وجودها فيحال العدم، فلا تخرج إلى الوجود، فجواز وجود الحادث لا يمكن أن يكون لذاته، وإنما لمعنى زائد عليه غير قائم به، فالحادث (الممكن) إذاً مفتقرٌ إلى المحدِث (الواجب) [٣] .

---

(١) من الواضح أن الأشعرى قد اعتمد فى المقام الأول على القرآن الكريم فى قوله تعالى : ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴿١٢﴾ ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ﴿١٣﴾ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴿١٤﴾﴾ (سورة المؤمنين، آيات ١٢ - ١٤) .

(٢) راجع الباقلانى، «الإنصاف» ، ص ٢٠ .

(٣) الجوينى، «الشامل» ، ص ٢٦٤. وهذا دليل يقترب من دليل الفلاسفة فى استناد الممكن إلى الواجب، يضيفه الجوينى إلى أدلة الأشاعرة التقليدية المستندة إلى استحالة وجود معلول لا عن علة. على هذا يكون الجوينى قد أفاد من الجو الفلسفى بعد ظهور كبار فلاسفة الإسلام، كالفارابى وابن سينا.

فالحوادث كلها تقع مرادة لله تعالى، نفعها وضرها، خيرها وشرها، والرب – تعالى– خالق لجميع الحوادث، مريدٌ لما خلقه، قاصدٌ إلى إبداع ما اخترع [1] .

إنه سبحانه منفرد بخلق المخلوقات، فلا خالق سواه، وكل حادث فالله تعالى محدثه، والدليل على أنه منفرد بالإيجاد والاختراع أنَّ الأفعال تدل على علم فاعلها، ولكن الأفعال الصادرة من العباد لا يحيطون بمعظم صفاتها، ولوكانوا خالقين لها محيطين لها لكانوا محيطين بجملة صفاتها [2] .

وإذا كان الجويني قد اتجه بمسار المذهب الأشعري إلى معارضة الفلاسفة القائلين بالقدم، فإن تلك المعارضة قد بلغت ذروتها لدى تلميذه أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) [3] .

ويشير الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ) إلى التباين بين الله تعالى والعالم من حيث الوجود الزماني. إذ وجود الله تعالى ليس زمانياً ما دام لا تجرى عليه الحوادث، وتتعالى ذاته عن أحكام الزمان، بينما العالم ليس كذلك، ومن ثم فليست هناك معية زمانية بين الله والعالم، وكما أن وجوده تعالى ليس مكانياً، ولا يقبل المكانية فلا يجوز عليه القرب أو البعد أو الفوقية أوالجهة بمعانيها الحسية أو المعية المكانية، فكذلك لا يقبل وجوده تقدماً أو تأخراً أومعية زمانية [4] .

إن التساوق الزماني بين الله تعالي والعالم يؤدى إلى نتائج كلها باطلة :

أولها : أنه يجعل من الواجب بذاته، والواجب بغيره موجودين متضايفين، كالأبوة والبنوة، فلا يكون لأحدهما وجود إلا بوجود الآخر، ومن ثم يصبح وصف البارى بأنه واجب بذاته باطلاً.

---

(١) راجع الجويني، «لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة» تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، ص ٩٧ .

(٢) نفس المصدر، ص ١٥٦ – ١٥٧ .

(٣) راجع «تهافت الفلاسفة» ، ص ٧ – ١٩ . ومهما يكن من موقف الغزالي تجاه علم الكلام، فإنه – الغزالي – احتفظ بالقضايا الرئيسية التى عالجها الاشعرى، ودافع عنها. لكنه يختلف عمن تقدمه من المتكلمين بالطريقة التى عالج بها هذه القضايا، وباللجوء إلى منطق أرسطو للدفاع عنها، وهو أول متكلم استعمل هذا المنطق، بعد أن كان الجويني قد شق طريقه دون أن يعبدها، فاصبحت طريقة المحدثين، كما يسميهم ابن خلدون. وقد ظهرت هذه الطريقة الجديدة بأجلى مظاهرها فى «تهافت الفلاسفة» وفى «الرد على الباطنية» – اللذين يعتبرهما الغزالي نفسه من جنس علم الكلام– كما ظهرت فى «قواعد العقائد» و «الرسالة القدسية» .

(٤) الشهرستاني، «نهاية الإقدام»، ص ٨ وما بعدها، و«مصارعة الفلاسفة»، ص ١٠٦ – ١٠٨ .

وثانيها : أنْ يتساوق وجود الله بوجود العالم، فيصبح إما وجود الله زمانياً ، أو وجود العالم ذاتياً، وإذا بطل ذلك ، فقد بطل القول بأن العالم دائم الوجود بالواجب.

وإذا كان العالم جائز الوجود فهو مستحق العدم باعتبار ذاته، لولا موجده، فاستحقاق وجوده عرضي مأخوذٌ من الغير، واستحقاق عدمه ذاتي «مأخوذ من ذاته، فهوإذا مسبوق بوجود واجب، ومسبوق بعدم جائز فتحقق له أول، مادة تسبقه، وحينما يقال على العالم أنه وجد عن عدم أو بعد عدم أو يسبقه عدم فلا يعني ذلك أنَّ العدم شئٌ عنه وجد العالم[1] .

ويتابع الرازي (ت ٦٠٦ هـ) رأى الأشاعرة في القول بحدوث العالم ، ويرى أنَّ كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن الوجود، وكل ماكان ممكن الوجود فهومحدَث، فيلزم أنَّ كل ما سوى الله محدث. ولفظ الإيجاد عنده يعني إخراج الشئ من العدم إلى الوجود، فالله منفردٌ بالقدم، أمَّا العالم وما فيه من أجسام فهو محدَث، والمحدث إما أنْ يكون متحيزاً أو قائماً بالتحيز، أما الله تعالى فهو متحيز ولا قائم بالتحيز، والمتحيز إما أنْ يكون قابلاً للإنقسام وهو الجسم، أو غير قابل للإنقسام وهو الجوهر، أما القائم أو الحال في المتحيزفهو العرض. والأجسام كلها متماثلة في أنها تشغل حيزاً: وفي قبولها الأعراض، وفي أنها حادثة. [2]

ويعتبر المكلاتي [3] من الأشاعرة المتأخرين (ت ٦٢٦ هـ) الذين تأثروا بالمنطق الأرسطي، واستخدموه للدفاع عن قضية «حدوث العالم».

وقد قدَّم المكلاتي – لإثبات الحدوث – قياسين، صرَّح بصدد أولهما أنه «قياس حملي من الضرب الأول من الشكل الأول» ولم يذكر شيئاً عن طبيعة الثاني.

---

(١) الشهرستاني، «نهاية الإقدام»، ص ٣٦ .

(٢) الرازي المحصل، ص ٨٧ – ر٩٧

(٣) ابو الحجاج يوسف بن محمد المكلاني، ولد سنة ٥٥٠هـ / ١١٥٥م وتوفى سنة ٦٢٦هـ/ ١٢٣٧م. اى انه عاصر النصف الثاني من القرن السادس والربع الاول من القرن السابع الهجريين، ومولده كان مع ميلاد دولة الموحدين أتباع ابن تومرت المتوفى سنة ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م. (راجع المكلاتي، كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الاصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود، الطبعة الأولى، ١٩٧٧م، دار الأنصار بالقاهرة، ص١٨ .

أمّا القياس الأول فهو :

كل موجود سوى الله تعالى فهو جائزٌ بالنظر إلى ذاته

وكل جائز بالنظر إلى ذاته حادث

فكل موجود سوى الله تعالى حادث

وأمّا الثاني فهو :

العالم متغير

كل متغير حادث

العالم حادث (١) .

ويلاحظ القارئ أنه اعتمد في الأول على مفهوم « الجواز » بالنظر إلى ذاته، وهو مفهوم منطقى ، وتناول فى الثانى مفهوم « التغير وقد ربطه بالقسمة المعهودة إلى جوهر وعرض. ونجده حريصاً فى الدليل الأول على استعمال تعبير « السلف » عن العالم وهو « كل موجود سوى الله تعالى ». وفى الثانى استعمل لفظ « العالم » الذى صار حده عند السلف « كل جوهر وعرض ».

ويرى المكلاتى أنَّ الموجودات على قسمين واجبٌ وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى ، وهو واحد، والثانى هو العالم، والمكلاتى عندما قال فى مقدمته الصغرى عن كل موجود سوى الله سبحانه وتعالى: « فهو جائز» بالنظر إلى ذاته »، إنما أراد أن يبرز أنَّ الجواز بالنسبة لما هو سوى الله تعالى صفة ليست بالعرض، وإنما هى مكونة لحقيقته، أى أنه لا يستغنى عنها، فهو فى حاجة إليها بصفة مباشرة بينه وبينها، أى بين هذا الموجود وبين صفة الجواز (٢) .

فهو جائز بالنظر إلى ذاته، أى بالنظر إلى حقيقته، وليس بالعرض، وبهذا يبرز منذ البداية نفيه القدم عن العالم.

وما أنْ يثبت « الجواز » للعالم حتى ينتقل إلى المقدمة الكبرى التى هى :

« كل جائز بالنظر إلى ذاته حادث ».

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) المكلاتى: « لباب العقول » ص ٢٤ من النص.

ويشرع مباشرة فى إثباتها ببيان المقصود بـ «الجائز» فهو:

« الذى يتساوى فيه طرفا النفى والإثبات، ولا ميزة لأحدهما على الثانى بالنظر إلى ذاته » (١) .

ولمّا كان « الجواز » يعنى تساوى طرفى النفى والإثبات فى الموجود العينى هذا ، فهو إذاً محتاج منطقياً فى وجوده إلى مخصص.

و« المخصص هو المثبت للوجود بدلاً عن العدم » (٢) .

وينتهى – المكلاتى – إلى أنَّ الإحداث هو تعلق الفعل بالوجود، أى إيجاد الشيء فى ذلك الوجود المسبوق بالعدم (٣) .

وهكذا نجد أنَّ الأشاعرة قد أكدّوا على القول بحدوث العالم مستندين فى ذلك إلى قسمتهم الموجودات إلى قسمين، واجب وجائز، الأول هو الله سبحانه وتعالى ، والثانى هو العالم، الأول « ماليس له أول ومفتتح »، والثانى « ماله أول ومفتتح »، وأنَّ الجوازبالنسبة للعالم صفة ليست بالعرض، وإنما هى مكونة لحقيقته، أى أنه لا يستغنى عنها، وبالتالى فالعالم بحاجة مستمرة إلى موجد، مخصص، إلى الله سبحانه وتعالى، الذى ينقله من العدم إلى الوجود.

فكون الشئ ممكناً عند الأشاعرة يعنى كونه مسبوقاً بالعدم، فالممكن هو ما يجوز أنْ يوجد أو لا يوجد، وهذا المعنى يستدعى كونه مسبوقاً بالعدم، وإلاّ لم يكن ممكناً بل واجباً ، إذ أنَّ الممكن فى حال وجوده لا يكون له الوجود، لأنَّ ذلك يجب له بذاته، بل لقد افتقر فى وجوده إلى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم، فالممكن إذاً مسبوق بموجده، إذ لولاه ما وُجد، كما أنه مسبوقٌ بعدم ذاته (٤) .

والممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجودهُ مع واجب الوجود بذاته، فلا يجوز أنْ يكون وجودهما معاً زمانياً، لأنَّ واجب الوجدو بذاته، لا تكون رتبته كرتبة الممكن، والله تعالى واجب الوجود بذاته، ولم يكن معه شيء (٥).

---

(١) ، (٢) ، (٣) نفسه، ص ٦٦ .

(٤) راجع الغزالى، «الاقتصاد فى الاعتقاد» ص ٢٠، الرازى «المحصل» ، ص ١٠١، الشهرستانى، «نهاية الإقدام» ، ص١٢٠.

(٥) الشهرستانى ، «نهاية الإقدام» ، ص ١٩ .

وإذا كان الأشاعرة قد أكدوا على القول بحدوث العالم، فإنهم – وخاصة منذ القرن الخامس الهجرى – قد رفضوا قول فلاسفة الإسلام بالفيض.

فيصف الفارابى وابن سينا خلق العالم بأنَّ الله تعالى الواحد الواجب الوجود بذاته يعقل ذاته، فيفيض عنه موجود واحد هو العقل الأول، الذى يتضمن وجوباً من حيث هو واجب بالله تعالى، وإمكاناً لكونه ممكناً فى ذاته، وعندما يعقل ذاته من حيث أنه واجبٌ بغيره يصدر عنه نفس الفلك الأول، وعندما يعقل ذاته من حيث إمكانه يصدر عنه جسم الفلك الأول، وهكذا فى العقل الثانى والثالث والرابع، إلى أنْ يصدر العقل العاشر أو العقل الفعّال الذى يهيمن على عالم الكون والفساد أو عالم ما تحت فلك القمر (١) .

وهذا الخلق الفيضى أزلى ، فالله تعالى علة قائمة فى الأزل، فما يفيض عنه أزلى أيضاً عند الفلاسفة، وذهب الفلاسفة أيضاً إلى القول بأنَّ وجود العالم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً، كما تلزم عن العلل معلولاتها، وكما أنَّ الشمس يلزم عنها صدور الضوء (٢) .

وقد ذهب الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) إلى أنَّ العالم، على ضوء رأى الفلاسفة القائلين بالفيض أو الصدور – لا يمكن أنْ يعد فعلاً لله تعالى، لأنهم ذهبوا إلى أنَّ هذا العالم بجملته صادرٌ عن الله بواسطة من حيث أنْ العالم متكثر والله واحد، ولا يمكن فى رأى الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد، وعلى ذلك ذهبوا إلى أنَّ الواحد (الله) لا يصدر عنه إلا واحد، الذى هو العقل الأول. ولما كان هذا الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، فإنه يصدر عنه العقل الثانى، ثم الثالث وهكذا إلى العاشر، ثم النفس، ثم الصورة، ثم الهيولى، ومن هنا تبدأ الكثرة، وهذا القول – فى رأى الغزالى – ينفى عن الله تعالى كل حرية وإرادة لأنَّ مبدأ الفيض صورة مباشرة للقول بأنَّ الله تعالى يفعل بالطبع لا بالاختيار، فالله تعالى – وفق القول بالفيض والصدور – لا يملك – عز وعلا – إلاَّ أنْ يصدر عنه العالم شاء أم لم

---

(١) الفارابى، «المدينة الفاضلة ص ٢١ – ٢٣ ، ابن سينا، «النجاة» القسم الإلهى، ص٢٧٣ – ٢٧٨، «الإشارات والتنبيهات» جـ٣ ، ٤ ص ٦٤٨ ، ٦٦٠.

(٢) ابن سينا، الشفا، الإلهيات، جـ٢، ص ٤٠٢ – ٤٠٣، النجاة، القسم الإلهى، ص ٢٥١، ٢٧٦.

يشأ. ولا يمكن أنْ يتصور الله تعالى دون فيض. ورأى الغزالى هو أن العالم حسب هذا التصور لا يمكن أنْ يعد فعلاً لله لأنَّ من شروط الفعل أنْ يصدر عن فاعله بالإرادة والاختيار.

ومن أجل هذا أكد الغزالى على القول بحدوث العالم، فالعالم حادث - كما أشرنا- بإرادة قديمة أقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأنَّ إرادة الله تعالى تفعل كل ما فى العالم، وأنّض الإيجاد والأعدام بإرادة الله تعالى فإذا أراد الله شيئاً أوجده، وإذا أراد اعدام شئ أعدمه، وهو فى كل ذلك لا يتغير جل شأنه، أنه سبحانه قادرٌ من الأزل وسيظل كذلك فصلة الله تعالى بالعالم، فى رأى الأشاعرة، ليست صلة طبع كصدور الأشعة عن الشمس، وإنما صلة إرادة، وإلا لما استطاع سبحانه أنْ يؤثر فى العالم بالإيجاد فى وقت أو فى حيز دون آخر، فاختيار الله تعالى خلق العالم فى زمانٍ دون زمان، وفى مكانٍ دون مكان، انما يدل على أنَّ صانع العالم مريدٌ مختارٌ لا مطبوع مقهور على نحو ما تصوره الفلاسفة [١] .

وينتقد الرازى (ت ٦٠٦ هـ) قول الفلاسفة أنَّ «الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد» لما يترتب عليه من إبعاد العالم عن الله خلقاً وعناية وعلماً، يقول:

«لا مانع من أنْ تكون للعلة البسيطة الواحدة معلولات كثيرة، فالنقطة الأحدية الذات تكون بداية أو نهاية لخطوط كثيرة. كذلك يعقل واجب الوجود المعقولات كلها مع تنوعها ، إنه لا يمكن استناد الممكنات إلى الله تعالى إلا بعد الأعتراف بصحة انتساب الأشياء الكثيرة إلى االشىء الواحد [٢] .

ويربط الشهرستانى بين النصارى وفلاسفة الإسلام القائلين بصدور العقل الأول عن واجب الوجود قائلاً :

« .. وكثيراً ما دار فى خاطرى أنَّ الذى اعتقده النصارى فى الآب أو صدور الموجَب عن الموجب، وهو تعالى لم يوجَب ولم يوجب، كما أنه لم يلد ولم يولد،

---

(١) الجوينى، «الشامل» ص ٢٦٤.

(٢) الرازى، «المباحث المشرقية» جـ١ ، ص ٤٦٠ - ٤٦٨، وايضاً «شرح الرازى على الإشارات والتنبيهات» جـ١، ص٢٣٥- ٢٣٦، حيث يشير الرازى إلى إمكان صدور كثرة عن واحد، وذلك لتعدد النسب والإضافات فى القابل.

وإنما تسبة الكل إليه نسبة إلى الربوبية » [1] ﴿ إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً (٩٣) ﴾ [2] .

***

(١) الشهرستانى «نهاية الاقدام فى علم الكلام» ، ص ١٧٩ .

(٢) سورة مريم، آية ٩٣ .

الفصل الثالث

مشكلة خلق العالم

عند

فلاسفة المسلمين

أولاً: تقديـم

قرّر القرآنُ الكريم حقائق كثيرة تتعلق بالعالم، أهمها أنه حادث مخلوق، وكل ما فيه من الكائنات له بداية ونهاية، وليس ثمة موجود أزلي أبدي إلا الله ﴿ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ﴾ [1] ، ﴿ بديع السموات والأرض ﴾ [2]، و ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾ [3]، وإليه ترجع الموجودات كلّها من حيث هو علتها الأولى لقوله تعالى : ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ (42) ﴾[4] .

والله تعالى في القرآن خالق السموات والأرض والإنسان والأنعام: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ (3) خَلَقَ الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ (4) وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (5) ﴾ [5] .

وقد نصّ القرآن الكريم على أنّ الخلق كله تم في ستة أيام: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [6] ، خصص منها يومين لخلق السموات ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ﴾ [7] ، كما خصص أربعة أيام لخلق الأرض وما عليها، يومين منها لخلق الأرض نفسها فقط: ﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ (9) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ (10) ﴾ [8]، .

وفعل الخلق، أو تأثير الله في الكون لم ينته بصورة قاطعة في ستة أيام، بل.

له مظاهر أخرى تتجدد أمام أعيننا كل يوم بما يمكن أنْ نسميه بعثاً يومياً [9] ، فمثلاً قوله تعالى:

﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (60) ﴾ [10] .

---

(1) سورة الحشر، الآية ٢٤ .

(2) سورة البقرة، الآية ١١٧.

(3) سورة الحديد، الآية ٣.

(4) سورة النجم، الآية (٤٢) .

(5) سورة النحل، الآيات ٣ — ٥ .

(6) سورة الحديد، الآية ٤.

(7) سورة فُصّلت، الآية ١٢.

(8) سورة فُصّلت، الآية ٩ — ١٠.

(9) الدكتور يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ١٢٤.

(10) سورة الأنعام، الآية ٦٠.

ومثال آخر: الله يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ (٩٥) فَالِقُ الْإِصْبَاحِ﴾ (١).

ومن بين هذه المظاهر التي يتجلى فيها فعل الله تعالى وتأثيره في العالم عنايته عز وعلا بالعالم، وحفظه لكل ما فيه، ومن فيه: ﴿إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ (٤)﴾ (٢)، ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (٦٤)﴾ (٣)، ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ (٤)، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (٧) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (٨) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (٩) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (١١) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (١٢) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (١٣) وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (١٤) لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (١٥) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (١٦)﴾ (٥) وفي قوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ﴾ (٦).

وبالإضافة إلى هذا، فإنَّ القرآن الكريم يتحدث عن قدرة الله تعالى على إعادة الخلق من جديد، ويذكرنا عز وعلا بأنه سيقوم بخلق آخر: ﴿وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَىٰ (٤٧)﴾ (٧)، ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ (١٠٤)﴾ (٨)، ويتحدث عن قدرته تعالى في إرجاع الإنسان سيرته الأولى:

﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (٨)﴾ (٩)؛ أو عن قدرته في بعث الموتى ﴿وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٦)﴾ (١٠).

وتعتبر مشكلة «خلق العالم» أول مسألة أثارها فلاسفة الإسلام، فالله تعالى خالق للعالم، والعالم مخلوق من الله، هذا ما يسلِّم به الجميع؛ ولكن هل نستطيع تبعاً لذلك أنْ نقول إن العالم محدَث؟ هذا ما يتمشى مع المنطق لأنّه إذاكان العالم مخلوقاً، فمعنى ذلك أنّه محدَث؛ وإذاكان الله خالق العالم، فمعنى ذلك أنّه تعالى محدثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٩٥ – ٩٦.
(٢) سورة الطارق، الآية ٤.
(٣) سورة يوسف، الآية ٦٤.
(٤) سورة الأعراف، الآية ٥٧.
(٥) سورة النبأ، الآيات من ٦ – ١٦.
(٦) سورة الجاثية، الآية ١٢.
(٧) سورة النجم، الآية ٤٧.
(٨) سورة الأنبياء، الآية ١٠٤.
(٩) سورة الطارق، الآية ٨.
(١٠) سورة الأنعام، الآية ٣٦.

لكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق والإحداث، وقالوا إن الله خالق العالم، ولكنه، أى العالم، قديم وليس محدثاً، أى أنَّه لم يزل موجوداً مع الله، ومعنى ذلك أنَّ خلق الله للعالم لم يتم فى الزمان، لأنَّ الله ليس متقدماً على العالم فى الزمان، واتخذ هذا القول – عندهم – شكلين: أحدهما يمثله كلٌ من الفارابى وابن سينا اللذين قالا بالفيض أو الصدور، متأثّرين فى ذلك بأفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة، وفيه عرضنا لنظريتهم فى الفيض أو الصدور، التى تعتمد على التفرقة الشهيرة بين الواجب والممكن، أو واجب الوجود وممكن الوجود، وتعتمد أيضاً على فكرة أو صفة الجود الإلهى التى أقتبسها فلاسفة الإسلام من التصوف الشرقى كما وجدوه عند أفلوطين (١).

والشكل الآخر، يمثله ابن رشد، الذى نقد القول بالحدوث – على طريقة الأشاعرة، والكندى – وأيضاً القول بالفيض أو الصدور ، وانتهى إلى القول أن العالم قديمٌ، بمعنى أنَّه فى «حدوث دائم منذ الأزل».

وقبل أنْ نتناول رأى الفلاسفة القائلين بقدم العالم، يحسن أنْ نعرض أولاً للرأى المقابل، وأعنى به الإيمان بأنَّ العالم محدَثٌ، وبأنَّ الله خالقُ العالم المحدَث.

ثانياً: حدوث العالم عند الكندى:

(أ) تمهيد حول «مكانة الكندى» عند القدامى والمعاصرين :

هناك شبه إجماع بين المؤرخين القدامى والمعاصرين على أنَّ الكندى (ت ٢٥٢هـ / ٧٦٦م) أول فيلسوف عربى سواء بالمعنى العرقى الخاص، أو بالمعنى الثقافى العام، فإنَّ فضل الكندى فى خدمة الحركة الفلسفية والكلامية الناشئة، فى القرن التاسع الميلادى، ونضاله فى مقاومة النفور الذى واجه به أبناء ملته تقبل المناهج الأجنبية أو تمثل المفاهيم الغربية، يؤهلانه بحق لاحتلال منزلة خاصة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى (٢) .

---

(١) الدكتور يحيى هويدى، «دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية»، ص ٢٠٣.

(٢) الدكتور ماجد فخرى، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» نقله إلى العربية الدكتور كمال اليازجى، الجامعة الامريكية، بيروت، ١٩٧٤م، ص ١٠٧.

وتكمن مكانة مكانة الكندى الفكرية الأساسية فى انفتاحه على تيارات المعرفة المختلفة، وبجرأة تستأهل التقدير، فى تلك الحقبة الأولى من إحتكاك الحضارة الإسلامية العربية بحضارات تختلف عنها فى المعارف، وفى نمط الحياة، فى النظرة إلى الوجود [١] .

فيحدد المؤرخون القدامى ريادة الكندى الوحيدة بكونه أوّل من أشتغل بالفلسفة بين العرب وبين المسلمين فحسب [٢] .

ويؤكد هذا الرأى دارسٌ معاصر بقوله : « والكندى هو بلا ريب أول مسلم عربى اشتغل بالفلسفة، التى كانت إلى عهده وقفاً على غير المسلم العربى » [٣] .

أى التى كانت وقفاً على الفلاسفة السريان الذين هم أوّل من اشتغل « بالفلسفة » باللغة العربية، فى ديار الإسلام؛ وكانوا فى عملهم هذا يكملون تراثاً سريانياً مشرقياً فى الفلسفة سابقاً لظهور الإسلام، واستمر مرافقاً لعصور الإسلام الأولى، إذ أنَّ « الآثار القديمة ظلت تُنقل إلى السبريانية، واستمر هذا العمل فى ظل الإسلام جنباً إلى جنب مع التعريب [٤] .

---

(١) انطون سيف، « الكندى – مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية » الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٨٤ .

وجديرٌ بالاشارة أن الاشتغال « بالفلسفة » بالنسبة للمسلم – فى تلك الحقبة – لم يكن أمراً سهلاً يمر بدون إحراج . ومع ذلك وقف الكندى موقفاً جريئاً ضد رجال الدين الذين هاجموا المشتغلين بالفلسفة، وكونه أول المسلمين المشتغلين « بالفلسفة »، هو الذى حظى بالتفاتة المؤرخين الاقدمين، أكثر مما لفتهم مضمون مؤلفاته .

(٢) يقول عنه ابن النديم : إنه « واحد عصره فى معرفة العلوم القديمة (أى اليونانية خاصة) بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب » (الفهرست، ٣١٥) . ويقول عنه ابن أبى اجيعهة : « أول من عانى علوم الفلسفة فى الإسلام » (عيون الابناء، ج٢، ص١٧٨) . ويقول صاعد الاندلس : « لا أعلم احداً من صميم العرب شهر به (أى علم الفلسفة) إلاّ أبا يوسف يعقوب بين اسحق الكندى وأبا محمد الحسن الهمدانى (ا) (الطبقات ....، ص ٧٠) . ويقول ابن القفطى : « ولم يكن فى الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب (الكندى) هذا » (اخبار العلماء، ص ٢٤١ ...الخ) .

(٣) مصطفى عبد الرازق، « خمسة أعلام من الفكر الإسلامى »، دارالكتاب العربى، بدون تاريخ، ص ٤١ وعبارة « اشتغل بالفلسفة » (اليونانية) تعنى الدراسة والشرح لنتاج الفلاسفة الإغريق فى العلوم المختلفة، أكثر مما تعنى التاليف والإبتكار .

(٤) كلود كاهن . تاريخ العرب والشعوب الإسلامية . بيروت (دار الحقيقة) ط٢، ١٩٧٧، ص ١٠٦ راجع فى الفهرست (لابن النديم) اللائحة الطويلة باسماء المؤلفات اليونانية التى نقلها إلى السريانية المترجمون الكبار امثال : حنين، وابن ناعمة، وقسطا، وثابت، وغيرهم . . .

ويُفرد له أغلب الدارسين المعاصرين مكانة خاصة، مكانة «الأول» ، فى الفلسفة العربية عموماً، فحسين مروة مثلاً يرى أنَّ الكندى «أوجد أوّل صياغة فلسفية لمفهوم إسلامى عن الله وعلاقته بالعالم» [1] ، وإنه قد يكون قد قام «بالتخطى الأول للنصوص الجاهزة» [2]، ووجهُ منظومة أفكار الكندى هو «وجه الفلسفة العربية كما ظهرت لأول مرّة» [3]، والكندى هو «ممثل لأول حركة فلسفية منفصلة نسبياً عن حركة علم الكلام المعتزلى» [4]؛ «وثنائية الحقيقة فى شكلها الأوّل ظهر فى فلسفة الكندى»[5].

وعن تأويل الكندى للآية القرآنية: «النجم والشجر يسجدان». يقول فيليب حتّى: «هذا فتحٌ فى التفسير ... فإنَّه مهَّد السبيل للتفسير الرمزى للنصوص القرآنية» [6] .

وبنظر البعض، الكندى هو الرائد حقاً فى نحت الألفاظ الجديدة [7]،وهو أول من استخدم مصطلحى «الأيس والليس» [8] .

ويعتبر الكندى من البارعين فى المنطق، والأدلة على ذلك ليست قليلة [9] فللكندى كتبٌ فى المنطق أكدّها ثبت ابن النديم، وله تفسيرات وشروح لكتب فى المنطق، وخاصة كتب أرسطو، ورسالته فى كمية كت أرسطو طاليس... «تدل على

---

(١) ، (٢) حسين مروة، «النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» حـ٢، ط٥، ١٩٨٥م، ص ٨٠.

(٣) نفسه، ص ٦٦. (٤) ، (٥) نفسه، ص ١٢٣، ٦١.

(٦) فيليب حتّى: «صانعو التاريخ العربى»، ترجمة أنيس فريحة؛ مراجعة محمود زايد، بيروت (دار الثقافة ١٩٦٩م، ص٢٦٢.

(٧) جعفر آل ياسين، «فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى» دار الأندلس – بيروت، ١٩٨ت . م، ص٢٩.

(٨) حسام الدين الألوسى، « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات ط٢، ١٩٨٠م، ص ٢٩.

(٩) لتأكيد مكانة الكندى الرئيسة فى علم المنطق، فإنَّ من المؤرخين القدماء، وعالبيُّة المحدثين، لم تُشر إلى رسالة الكندى فى «الردّ على النصارى» التى ابطل فيها تثليثهم، وذلك على «أصل المنطق» كما يقول فى مقدمة ردهُ. هذا النص فى المنطق، الفريد والمميز، يوجد فقط فى «مقالة فى تبيين غلط ابى يوسف بن اسحق الكندى فى مقالته فى «الردّ على النصارى» التى ألفها يحيى بن عدّى المنطقى النصرانى اليعقوبى» فى شهر رمضان سنة خمسين وثلاث مائة» (أى ٩٦١م) ردُ فيها على الكندى، موضحا رأى النصارى فى التثليث، «على أصل المنطق» أيضاً.

راجع: «دراسات فلسفية» مهداه إلى الدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف وتصدير الدكتور عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م. مقال :

The philosoher Kindi and Yahya Ibn Adi on the Triniy, by Harry A. Wolfaon, pp. 49 64.

ذلك، رسالته فى الفلسفة الأولى » (المكتوبة فى سن الشباب) ذات منهج منطقى بارز ومميز، إذا يقول الكندى فيها: « ينبغى أنْ نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولانطلب فى العلم الرياضى إقناعاً، ولا فى العلم الإلهى حسّاً ولا تمثيلاً، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية، ولا فى البلاغة برهاناً ولا فى أوائل البرهانا » [1] .

وفى الرسالة نفسها أيضاً مقاطع مستوحاة من « حوار برمنيدس » لأفلاطون، هذا الحوار الذى وُصف بأنّه « بحثٌ فى المُثُل، من النوع المنطقى » [2] .

وفى رسالته « فى إيضاح تناهى جرم العالم » يقول الكندى إنَّ « من لم يتخرّج فى صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية . . » [3] هو عُرضة للظنون الخاطئة.

ويرأى الكندى، أن تعلم الرياضيات أولاً، والمنطق ثانياً . . . هو واجبٌ قبل تعلم الفلسفة.

ويقف فى الطرف المقابل لهذه الأحكام من يحدِّد مكانة الكندى الفلسفية بشكل عام: « فهو مترجمٌ أكثر منه فيلسوف »؛ وتعانى مؤلفاته من « انعدام المذهب الفلسفى المتماسك الأطراف » .

وانطلاقاً من الفرضيــة التى تصف المعتزلة بأنّهم أوّل من تلمّس التفلسف فى الإسلام، يجعل بعضُ الدارسين الكندى « يقف على تخوم الفلسفة والكلام (الاعتزال) » [3] إذ من المحتمل أنْ يكون قد اعتمد على تراثٍ كلامىٍ » [4] فى آرائه حول وحدانية الله.

---

(١) « رسائل الكندى الفلسفية » حققها واخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منهاومقدمة عامة: الدكتور محمد عبدالهادى أو ريدة. القاهرة (دار الفكر العربى، مطبعة الاعتماد ومطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر) الطبعة الاولى ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م – ١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م؛ جزءان (وهذه المجموعة تضم ١٤ رسالة فى الفلسفة و ١١ رسالة فى العلوم، وأغلبها موجود فى مكتبة أيا صوفيا ، اسطنبول، اكتشفها المستشرق الألمانى هلموت ريتر عام ١٩٣٢)، ص ١١٢.

(٢) راجع: الرسائل، ص ١٢٣ – ١٤٣ . مثلاً يقول الكندى عن الصورة: « هى صورة واحدة من هذه الاشخاص » (الرسائل، ص ١٢٥). ويقول أفلاطون: « الصورة هى فى كلٍّ من الموجودات الجزئية، مع كونها واحدة وتماثلة ».
"La forme est dans chacun des objects multiples, tout en etant une et identique" Platon. Parmenide. 130c - 131b, B.

(٣) الدكتور ماجد فخرى، « ابن رشد ، فيلسوف قرطبة » ؛ بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠م، ص ٢٦ – ٢٧.

(٤) الدكتور مُحمد عاطف العراقى، « مذاهب فلاسفة المشرق »، مصر (دار المعارف) الطبعة السادسة، ١٩٧٨م ص ١٠٠ .

وكان أثر الكندى العالم، فى الفكر الأوربى، أوسع مدىً من أثره كفيلسوف. فإنَّ رسالته «فى اختلاف المناظر»، التى ترجمها جيرار الكريمونى (توفى عام ١١٨٧م) [١] إلى اللغة اللاتينية، يعتبرها جورج سارتون من أهم مؤلفات الكندى على الإطلاق التى كان لها الأثر البارز على أكبر العلماء الآوروبيين فى القرون الوسطى، مثل روجر بيكون البريطانى (توفي عام ١٢٩٤م)، ووتيلو البولونى (توفى عام ١٢٨٥م). ويقول بيكون عند كلامه على هذه الرسالة:

«إن الكندى والحسن بن الهيثم فى الصف الأول بعد بطليموس»

ومما تجدر ملاحظته بكثير من الاهتمام كون فلاسفة الإسلام الكبار يتجاهلون الكندى تجاهلاً شبه تام. وليس فى النصوص المنسوبة إليهم، والتى بحوزتنا، ما يُشير، ولو بشكل غير مباشر، إلى أنَّ الكندى هو «رائد الفلسفة» فى الإسلام، أو أنَّه هو من أوجد بالفعل «أول صياغة فلسفية لمفهوم إسلامى عن الله وعلاقته بالعالم» [٢].

فمن بين المرات النادرة التى نقرأ فيها ذكراً صريحاً لاسم الكندى عند «الفلاسفة» الكبار، يكون ذلك لنقده، لا فى مجال المواضيع الفلسفية العامة بل فى مجال العلوم الوصفيّة [٣].

ويسقط ذكر الكندى عند الفارابى وابن سينا، وبخاصة عند الغزالى فى كتاب «تهافت الفلاسفة» المخصص «لهدم» مذهب الفلاسفة [٤] الذين كفروا – فى بعض آرائهم – بالإسلام، وكان «مصدر كفرهم – برأيه – سماعهم أسماء هائلة.

كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم...» [٥] ولكن الغزالى – مع

---

(١) يعتبر جيرار الكريمونى (ت عام ١١٨٧م) أعظم المترجمين لمؤلفات الكندى إلى اللاتينية، فقد ترجم له ثلاث رسائل إلى اللاتينية انتشرت فى الغرب، وكان من المعجمين بالكندى، يقول جيرار الكريمونى: «إنَّ الكندى خصب القريحة، وأنَّه واحد عصره فى معرفة العلوم بأسرها. وإنَّ إحاطته بكل أنواع المعارف تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده». (راجع على عبد الله الدّفاع. «العلوم البحتة فى الحضارة العربية والإسلامية»، بيروت (مؤسسة الرسالة) ط٢؛ ١٩٨٣م، ص٧٢.

(٢) حسين مروة، «النزعات المادية» ؛ جـ٢ ، ص٨٠.

(٣) مثلاً: رأى الكندى فى الأدوية المركبة»، ينقده ابن رشد نقداً شديداً. راجع ابن رشد. كتاب الكليات. ط، المغرب ١٩٣٩م، ص ١٦١ وما بعدها، خصوصاً ص ١٦٨.

(٤) اعتبر البعض أنَّ تجاهل الغزالى للكندى يعود إلى أنَّ فيلسوف العرب» بخلاف الفارابى وابن سينا، يقول بحدوث العالم، وليس بقدمه، وبالتالى لا يستحق التكفير. ولكن يبدو أنَّ الغزالى، فى سائر مؤلفاته، لم يكن ليكترث للكندى.

(٥) الغزالى، «تهافت الفلاسفة»، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨م، ط٢، ص ٧٢.

اعترافه بوجود الكثير من المذاهب الفلسفية فى الإسلام، والمفتونة جميعها بهذه الأسماء الهائلة – يحصر كلامه فى الرد على اثنين من الفلاسفة فقط، هما الفارابى وابن سينا متجاهلاً جميع ما عداهما، ومن بينهم الكندى، « فليعلم أنّا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب هذين الرجلين، كى لا ينتشر الكلام بإنتشار المذاهب (١) . بالطبع ، إنّ تجاهل الكلام على هذه المذاهب، مهماكانت أسبابه، هو حكمٌ على عدم أهميتها.

وابن رشد الذى يأخذ على الغزالى – فى « تهافت التهافت » –حصره الفلسفة الإسلامية بالفارابى وابن سينا وحدهما ، وفى أحيان كثيرة، لا يرى فى الكندى « فرصة نادرة » لدعم رأيه أنَّ ثمة من فلاسفة المسلمين ، وفى رأسهم الكندى، من يرى رأى « أفلاطون وشيعته » من أنَّ العالَم « محدث أزلى . . لكون الزمان متناهياً عندهم فى الماضى » (٢). ولا يرى فى فلسفة الكندى مثلاً حياً يؤكد له أنهُ « المذاهب فى العالم ليست تتباعد، حتى يكفر بعضها ولا يكفّر» (٣). كان يمكن لأفكار الكندى الفلسفية فى حدوث العالم أنْ تقدم حجة دامغة لابن رشد فى ردّه على الغزالى ؛ ولكن يبدو أنَّ فيلسوف قرطبة » يجهل جهلاً تاماً فلسفة الكندى، ولا يعرف حتى خطوطها العريضة. أو أً فلسفة الكندى – وهذاأكثر اقناعاً – كانت فعلاً مجهولة ومغمورة لدى الأقدمين.

يُضاف إلى ذلك أنَّ ذكر الكندى لا يرد أيضاً فى كلام ابن خلدون على فلاسفة المشرق وعلمائه (٤)، وفى كلامه على شتى العلوم العقلية (٥) .

وعلى هذا ففى رأينا أن اعتبار الكندى رائداً فى تاريخ « الفلسفة العربية » ، لا يعنى ضرورة أنَّ الفلاسفة اللاحقين تأثروا به تأثراً مباشراً، أوأنَّه كان المصدر الأهم لهذا التأثير. على عكس من ذلك، فإننا نرى بأن كثيرمن الفلاسفة والعلماء يستعيدون أفكاراً ومقالات سبق للكندى طرحها، دون أن يذكروا أنها « لفيلسوف العرب »، بل يذكرونها وكأنها أفكار عامة، وليست خاصة به.

---

(١) المرجع نفسه. ص ٧٦.

(٢) ، (٣) ابن رشد، «فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م، ص٤٢.

(٤) ابن خلدون – المقدمة، بيروت (دار احياء التراث العربى) بدون تاريخ، ص ٤٨١ و ٤٩١.

(٥) المرجع السابق، ص ٤٧٨ وما بعدها. وتقول « دائرة المعارف الإسلامية » (والمقال بقلم ج. حوليفية ود. راشد : «إنَّ ابن خلدون يذكر الكندى مرات عدة فيمقدمته، ولكن لا يذكر اسمه فى لائحة الفلاسفة المسلمين».

فالفارابى، الذى وُصف عند بعض المؤرخين بأنّه يوسّع من آراء الكندى، لا يبدو أنّه يعرف آراء الكندى الفلسفية، ولاحتى آراءه العلمية [1] .

وابن سينا يبدوا وكأنه لا يعلم أنّ الكندى « يفرق داخل حركة النقلة، بين حركة مستقيمة وحركة دائرية، أوحركة فى الوضع. وهذا ما أغفله كثيرٌ من الباحثين حين رآوا أنَّ ابن سينا هوأول من أضاف إلى أنواع الحركة، الحركة فى الوضع» [2] .

وكذلك الحال مع الغزالى، لأننا «إنْ انعمنا النظر فى هذه الأصول الغزالية الفلسفية رأيناها أقرب إلى الركائز المعنوية التى بنى الكندى عليها» رسائله الفلسفية ، منها إلى مقومات مذهبى أبى نصر والشيخ الرئيس» [3] .

وهكذا الأمر فى فهمه « النبوة والوحى» بشكل خاص، كما يقول فالتسر. ومع ذلك فلا شئ يدل على أنَّ الغزالى كان يعرف آراء الكندى.

وابن رشد، الذى أوضح موقفه الصريح من ضرورة الأخذ « من القدماء قبل ملّة الإسلام» [4]، لأنّه « غير ممكن أنْ يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداءً على جميع ما يحتاج إليه من ذلك» [5]، لا يعترف، ولا يعرف بأنه يردّد أقوال الكندى بأنه « بيِّنٌ عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين من غيرأهل لساننا، أنه لم ينل الحق أحدٌ من

---

(١) للفارابى مثلاً، رسالة تسمّى « النكت فيما يصحّ وما لا يصحّ من احكام النجوم » (ط. ليدن ص ١١٢)، وهو يبطل فيها صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهكّم، ولا يذكر الكندى بين هؤلاء المنجمين. مع أنْ الكندى عُرف بانه متخصص «باحكام النجوم»، وله رسائل فى التنجيم، مثلاً: «رسالته فى الإستدلال بالكسوفات علىالحوادث...» (الفهرست ، ص ٣١٨). راجع دى بوار. تاريخ الفلسفة فى الإسلام، عرّبه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة (مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨م، ص ١٤٣ .

(٢) الدكتور مُحمد عاطف العراقى «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» دار المعارف (القاهرة) ١٩٧١م، ص ٤٢٠. وقد تَم الاستشهاد ببعض افكار الكندى الفلكية فى كتاب «الشفاء» لابن سينا. ولكن هذه الاستشهادات النادة جداً تتعلّق بآراء الكندى فى العلوم الطبيعية بشكل رئيسى ، ولا تعدو كونها إشارات عابرة وعارضة لا تنسجم والمكانة الفكرية لكربى التى أسبغت علىالكندى لاحقاً .

(٣) الاب فريدجير، «نحو تحقيق فلسفى لبنانى» محاضرة ألقيت فى الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢ حزيران ١٩٨٢م، ص ٩٨، نقلاً عن انطوان سيف، الكندى، مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية، هامش ص ١٥٨، راجع «رسالة الكندى فى الإبانة عنالجرم الاقصى»، الرسائل: ص٢٢٨. و «رسالة الكندى فى كمية كتب ارسطوطاليس»، الرسائل، ص ٣٧٣ وما بعدها.

(٤)، (٥) ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٦ .

الناس... بل كان واحد منهم نال شيئاً يسيراً [١] لذلك وجب «إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً» [٢].

أو عندما يقول ابن رشد: «إنّ من نهى عن النظر (فى كتب القدماء)... فقد صدّ الناس عن الباب الذى دعا الشرعُ منه الناس إلى معرفة الله... وذلك غاية الجهل والبُعد عن الله تعالى، [٣] يبدوا أنه لا يعرف أنّه يُردّد أقوال الكندى أنه «يحق أنْ يتعرى من الدين من عاند علم الأشياء بحقائقها (أى الفلسفة)، وسماها كفراً [٤].

مما سبق، يمكن القول إنّ غياب ذكر الكندى عند الفلاسفة اللاحقين له، لم يكن غياباً للأفكار التى قال بها الكندى؛ حيث لا شئ يشير مباشرة أو مداورة، أنّها أفكارخاصة «بفيلسوف العرب». كماأن لا شئ يشير أيضاً إلى إعتراف.

هؤلاء، على الأقل أنّ الكندى هو الرائد الأوّل الذى أدخلها فى الثقافة العربية [٥].

مع ذلك، فإنّ الكثيرمن مؤرخى الفلسفة العربية يتكلمون – وبدون أدلة واضحة وبدون أى تحفّظ حتّى – على «أثر» الكندى فى لاحقية من الفلاسفة الإسلاميين المعروفين، كالفارابى وابن سينا، وحتى الغزالى، فى المشرق؛ وابن باجه وابن طفيل وابن رشد، فى المغرب.

(ب) «حدوث» العالم عند الكندى:

نستطيع القول أنّ الكندى يعتبر من القلائل من بين فلاسفة الإسلام الذين قالوا «بحدوث العالم» من لا شئ، وأنّ الله تعالى هو منشئ كل شئ، وفى هذا ينطلق الكندى بمفهومه عن الله والعالم انطلاقاً مباشراً، من المسلمات الدينية، أما الجانب الفلسفى عنده هنا فيقتصر على الأشكال الاستدلالية التى استخدمها فى محاولة

---

(١) الكندى، الرسائل، ص ١٠٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٣.

(٣) الكندى، الرسائل، ص ١٠٤.

(٤) ابن رشد: فصل المقال، ص ٢٦.

(5) CF. walzer, Richard. Greek into Arabic, (Essays on Islamic Philosopy). Bruno Cassier, Oxfeord, 1963, p. 180.

عنده– لزم عن القول بتناهى الحركة والزمان [٢] . ذلك لما بين المادة والحركة والزمان من التلازم الوجودى، وقد برهن الكندى على هذا التلازم بالطريقة التالية:

« لا جرم بلا زمان، لأنَّ الزمان هو عدد الحركة، أعنى أنه مدة تعدها الحركة، فإن تكن حركة كان زمان، وان لم تكن حركة لم يكن زمان، والحركة إنما هى حركة الجرم. فإنْ كان جرم كانت الحركة وإلا لم تكن » [٣] .

وبناءً على هذا التلازم الانطولوجى بين المادة والحركة والزمان، فإنَّ الحركة والزمان، كالمادة، حادثان غيرأزليين » [٤] .

وبما أنَّ الأمركذلك فالجرم والحركة والزمان أمورٌ متناهية ولها بداية، وهى من ثم محدثة. وهكذا يبدو أنَّ الكندى لا يعتبر الزمان أمراً موجوداً قائماً بذاته، وإنما هو مجرد أمر وهمى اعتبارى، وأنَّه ليس للزمان حقيقة أخرى، وراء مدة وجود الجسم وهو تابعٌ له.

وهم يقسم الزمان إلى ثلاثة أقسام: الآن، والماضى، والمستقبل، والأول (الآن) هو الذى يُفرض لوصل الماضى بالمستقبل، وليس له بقاء، لأنَّه ينقضى قبل تفكيرنا، (والآن) ليس زماناً، لأننا كلما نحاول إيجاد (آن) للاتصال بين الماضى والمستقبل، توجد حلقة أخرى. ثم هو بعد هذا يفسر الزمان تفسيراً رياضياً، تمشياً مع نزعته الطبيعية، فيقول:

« فهو إذاً ليس سوى العدد. إذاً فالزمان هو عدد عادُ للحركة » [٥] .

---

(١) راجع فى هذا « رسالة الكندى فى إيضاح تناهى جرم العالم » ، رسائل الكندى الفلسفية، جـ١، ص١٨٨ – ١٨٩ .

(٢) رسالة الكندى فى الفلسفة الأولى، المصدر نفسه، ص١٢٠ – ١٢١ .

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٤) نفسه، ص١١٩ – ١٢١ .

(٥) « انظر رسالته فى الجواهر الخمسة » من رسائله الفلسفية جـ٢ ص ٣٤ والدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١١٥ – ١١٦.

وينتهى الكندى إلى أنَّ الزمان والحركة كلاهما متناهيان،لأنهما مرتبطان بالجسم. وقول الكندى بالخلق من لا شئ ، كما يرد فى رسالته «الفاعل الحق الأول والفاعل الذى هو بالمجاز» وفى غيرها، يبرز بصورة واضحة، صلته الفكرية بأعلام القرن التاسع من متكلمى المسلمين، ويعزله تماماً عن المشائية والأفلاطونية الجديدة من مفكرى العرب الذين تفادوا هذه المشكلة [1] .

«فالفعل الحقى الأول» فى رأيه هو إخراج الأشياء إلى حيز الوجود من العدم، أوكما يقول «تأييس الأيسات عن ليس» وهذا الفعل من أختصاص الله تعالى وحده، أما «الفعل الحقى الثانى» فلا يتعدى إظهار الأثر الذى يتركه «الفعل الأول» فى الشئ وهو بهذا الاعتبار انفعال لا فعل. وبهذه الدلالة المجازية يقال أحياناً عن المخلوقات أنَّها فاعلة، ذلك لأنَّها فى الواقع ليست إلاَّ موضوعات للأثر الذى يتركه فيها فعل الله، فتدفع به، من ثم إلى إشياء أخرى على مراحل متتابعة [2] .

وهكذا ينتهى الكندى إلى القول «أنَّ الجسم حادث عن ليس، وأنَّ المحدث له هو الله والواحد سبحانه، وهذا دليلٌ على أنَّ الكندى قد ناقض أرسطو فى قضية خلق العالم، فقد كان رأى الثانى هو قدم العالم من حيث حركته، ومن حيث مدة وجوده، مع قوله بتناهى هذا العالم من حيث مساحته وإمتداده الجسمى فى المكان .

ومن هنا نجد المعارضة الواضحة فى رأى أرسطو هذا مع رأى الكندى القائل بحدوث العالم من حيث مساحته، ومن حيث حركته، ومن حيث الزمان، ومن حيث المكان [3]، وإذا رأينا الكندى يستخدم تعبير أرسطو «المحرك الأول» فإنما هو يضع لهذا التعبير مفهوماً آخرغير الذى يضعه أرسطو – فهو – أى الكندى – حين يقول «المحرك الأول» يقوله مجاراة لأرسطو شكلاً، فى حين يقصد به «المبدع الأول» مضموناً. والفرق بين هذا المضمون ومضمون أرسطو فرقٌ جوهرى وجذرى. فإنَّ «المحرك الأول» الأرسطى لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة، بل بوصفه العلة الغائية له.

بمعنى أنَّ العالم يشتاق إلى كمال الله (المحرك الأول) الذى هو «أفضل سعيد وأجل

---

(١) راجع الدكتور ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص١١٨ .

(٢) الكندى، رسالة فى العقل، ص ٣٥.

(٣) راجع عبد الله نعمة ، «فلاسفة الشيعة، حياتهم وآراؤهم» دار مكتبة الحياة – بيروت ١٩٣٠م، ص ٦٠٧.

مبتهج» (١) وبهذا الشوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركاً متصلاً دائماً، رغبة فى نيل السعادة والبهجة الشبيهتين بسعادة الله وبهجته. فهذا هو معنى كون الله «محركاً أول» فى المفهوم الأرسطى.

أمّا عند الكندى فإنَّ المحرك الأول هوالعلة الفاعلة الأولى» العلة المبدعة لكل علة» (١)، وهو «الفاعل الحق الأول التام» (١) وأساس الأختلاف بين المفهومين هو أنَّ «مفهوم أرسطو» يتضمن القول بقدم العالم (أزليته) أولاً، وإنكار القول بخلق العالم من العدم ثانياً (٣)، أمّا مفهوم الكندى «فقائم» على القول بحدوث العالم أولاً وبخلقه- العالم - من العدم المطلق ثانياً، وهذا المفهوم صريحٌ عند الكندى بقوله بالنص المباشر (٤).

---

(١) أرسطو: ما بعد الطبيعة، مقالة اللام، ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفى عن النص الإنجليزى المعتمد لجامعة اكسفورد، (راجع مجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - مايو ١٩٣٧م، ص ١١٧).

(٢) راجع رسائل الكندى الفلسفية، جـ١، ص١٨٢، ص ٢١٤.

(٣) ويمكن أنْ نستنتج هذا المفهوم من المبادئ الأرسطية الثلاث التالية:

(أ) نفى العلية الفاعلة عن الله (المحرك الاول)، وحصر العلاقة - علاقة بين الله والعالم - فى الغالبة، وهذا المبدأ يتضمن بوضوح، نفى كون الله مصدر الفعل المباشر للحركة، حركة الوجود فى العالم. وهذا النفى قائمٌ عند ارسطو على مبدأ أنَّ تحريك الله للعالم، كعلة فاعلة، تقتضى حصول مماسة بينه وبين العالم، ليحصل التحريك، والمماسة ممتنعة هنا، لأنَّ العالم مادى، جسمى، فى حين ان الله غير مادى، غيرجسمى. فكيف يمكن التماس بينهما.

(راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، ١٩٤٠، ط١، ص ٢٣٥).

(ب) المادة الاولى (الهيولى) القابلة للوجود بالفعل مع اية صورة يمكن أنْ تتحد معها، هى موجودة بالقوة دائماً. اى أنَّ هذه المادة العامة غير المتعينة، ليست عدماً مطلقاً، كما انّها ليست وجوداً مطلقاً، بل هى ذات وجود ما ازلى، هو الوجود بالقوة. ويستند ارسطو فى القول إلى مبدأ أنَّ العدم المطلق هونفى لقابلية الوجود الفعلى. فإنه ما لم يكن الشيئ موجوداً بالقوة، اى الامكان، يمتنع أنْ يكونموجوداً بالفعل، فإنَّ العدم لا يمكن ان ينتة وجوداً البتة. كذلك يقول ارسطو أنَّ المادة الاولى العامة ليست عدماً او سلباً للصفات او المقولات، وعلى هذا، فوجود المادة، إذن ازلى غيرمسبوق بالعدم المطلق.

(ج) وأمّا المبدأ الثالث فيتمثل فى «الية الحركة»، ونظرية ارسطو فى المادة والصورة هى التى اقتضت أنْ يقول بمبدأ ازلية الحركة، ففى رأيه أنّه لا يمكن وجود المادة والصورة دون الحركة، وبما أنَّ المادة والصورة موجودتان اليأ، فالحركة إذن موجودة ازلاً، فالله كما نراه فى مذهب ارسطو، عقلٌ نظرى، وليس هو الله بالفهم الدينى، الله المبدع العالم من لاشئ.

((راجع أرسطو، مقالة اللام، الترجمة العربية، ص١٢٧ - ١٢٨).

(٤) يقول الكندى: «.. وأنَّ الفعل الحقى الاول تأييس الأيسات عن ليس. وهذا الفعل خاص بالله تعالى، الذى هو غاية. فإنَّ تأييس الأيسات، ليس لغيرة». (راجع الرسائل، جـ١، ص ١٨٢).

وتاييس: إيجاد «أيس»: وجود، وجمعها أيسات: وجودات. «عن ليس»: عن عدم. فيكون مجمل الفكرة: أنَّ إيجاد انواع الوجود كلّها من العدم هو الفعل الحقيقى الاول، وأنَّ هذا الفعل هو خاصة الله تعالى وحده، ولا يكون لغيره تعالى.

وعند مقارنة نظرة الكندى فى قضية الله والعالم، بنظرة أفلاطون، نجد أنَّ ما بين الكندى وأفلاطون من اختلاف، فى النظر للقضية، لا يقل عمقاً عما بين الكندى وأرسطو، فإنَّ الوجود الأزلى الثابت المنزه عن الحركة والتغير والصيرورة والتحديد المكانى والزمانى، ينحصر - عند الكندى - فى واحد هو الله تعالى [1] ولكنه - عند أفلاطون - يتعدد بقدر ما فى العالم الحسى من أنواع، أو من أشياء تنطوى تحت هذه الأنواع، نظراً إلى أنَّ لكل نوع، ولك شئ فى هذا العالم الحسى «مثالاً» أو «فكرة» فى عالم «الوجود الحقيقى» عالم «المثل» أو «الأفكار» هذا أولاً، ويأتى الاختلاف بينهما ثانياً من أنه ليس فى العالم الحسى شئ مخلوق من لا شئ، ما دامت أشياء هذا العالم كلها - فى نظرية أفلاطون - ليست سوى انعكاسات لـ«الأفكار» الأزلية القائمة فى عالم الجواهر بوجودها الفعلى الموضوعى السرمدى، ويأتى الاختلاف ثالثاً من أنَّ سبب وجود الأشياء فى العالم الحسى واحدٌ هو الله تعالى عند الكندى، ومتعددٌ بتعدد الأشياء نفسها أوأنواعها عند أفلاطون. لأنَّ كل فكرة هى سببٌ للشئ الذى هو ظلها فى العالم الحسى، وهناك وجه رابع للإختلاف بينهما، يتمثل فى أنَّ الله مفارق للعالم- عند الكندى - أما عند أفلاطون فإنَّ «الفكرة جوهر العالم، وهو - أى العالم- الظاهرة بالنسبة للجوهر.

وهكذا نجد فى آراء الكندى المتعلقة بقضية حدوث العالم، شواهد واضحة على أنه لم يكن ناقلاً عن سواه من الفلاسفة اليونان فحسب، بل أخذ منها، ما يلائم آراءه، وعدل عن ما يخالفها.

فعنده، أنَّ الله تعالى قد خلق العالم كله» ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة» [2]، الله خلق العالم بأنَّ قال له كن فكان. ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٨٢)﴾ [3]. بل إنَّ أمره - فيما يقول الفقهاء،والمفسرون - كان بين الكاف والنون فى الفعل «كن». وكل أمر صدر عن الله أو يصدر عنه فى العالم، وكل أمر

---

(١) راجع تفصيلاً فى ذلك، حسين مروة، النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، جـ٢، ط٥، ص ٧٣ ومابعدها.

(٢) راجع، رسائل الكندى الفلسفية، والدكتور هويدى: «دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية»، ص ٢٣٥ وما بعدها.

(٣) سورة يس، الآية ٨٢.

سيصدر عنه أيضاً فى العالم الآخر مرهون باللحظة الخاطفة. يقول تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (٤٩) وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ (٥٠) ﴾ (١) .

ثالثاً : « الخلق عن طريق الصدور أو الفيض » :

(أ) تمهيد :

تُعد فكرة « الخلق من العدم » فكرة دينية فى المقام الأول، ويقابلها فكرة « الصنع أو الإحداث » فى الفلسفة. هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الألوهية، لأنَّ من لم يقل بهذه الفكرة يرى أنَّ العالم هكذا من الأزل، وسيظل إلى الأبد دون أنْ يكون له مصدرٌ آخر.

والدين المنزل حينما بلغ الإنسان بواسطة الرسل والأنبياء، صوّر الله تعالى ووصفه بصفات مباينة لغيره من موجودات، وترتب على هذا التباين الكلى تباينٌ آخر فى الفعل والإيجاد، ومن هنا أقرت الديانات السماوية المنزلة أنَّ الله تعالى قد خلق هذا العالم بعد أن لم يكن له وجود، خلقه من العدم دونمادة سابقة، ودون مدة من الزمان.

أما العقل الإنسانى ممثلاً فى الفلسفة فلم يستطع « تعقل » هذه الفكرة الدينية (على الأقل قبل نزول الديانات) ، ومن ثمّ حاول أن يُفسِّر الصلة بين الله سبحانه علة للإيجاد والصنع، وبين العالم بإعتباره معلولاً لله تعالى. ومن جملة هذه المحاولات ظهر لنا القول بالفيض أو الصدور الذى ذاع صيته وانتشر فى العالم الإسلامى، والذى امتد جذوره إلى حدٍ كبيرٍ فى معظم المسائل اللاهوتية التى تعرّض لها فلاسفة الإسلام.

والواقع أنَّ مشكلة الموجودات،وكيف صدرت عن الله سبحانه، قد شغلت فلاسفة العرب إلى حدٍ كبير جداً، أى كيف صدرت الكثرة عن الواحد.

منهم من اتجه فى حلّها اتجاهاً أفلوطينياً من بعض زواياه لا من كلها، مضيفاً إليه أبعاداً إسلامية قليلة جداً، وعلى رأس القائلين بذلك الفارابى وابن سينا اللذين ارتضيا القول بأنه « لابد أنْ يصدر عن الواحد واحدٌ مثله » وهو ما نعرفه بالفيض أو الصدور،

---

(١) سورة القمر ، الآيتان ٤٩ – ٥٠.

ومنهم من لم يرتض القول بذلك، بل فسّر مشكلة العلاقة بين الواحد والكثير تفسيراً يُعد بعيداً بعداً تاماً عن موقف كل من الفارابى وابن سينا، وعلى رأس القائلين بهذا الاتجاه المخالف، فيلسوف المغرب العربى ابن رشد الذى نقد القول بالفيض أو الصدورنقداً عنيفاً (١) .

« والفيض » فى مفهومه الفلسفى يُعد مشكله فلسفية وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة لتفسير كيفية خلق العالم وكيفية صدور الكثير عن الواحد، ثم إنتقلت إلى العالم الإسلامى فصاغها بعض فلاسفته صياغة جديدة عقلانية دينية مع المحافظة على جوهرها (٢) ، وهى نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية، أو إنْ شئنا الدقة حاول ذلك، وفى نظام كهذا تصبح العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الإنطلاق والدعامة الأساسية للبنيان الفلسفى بأسره (٣) .

والشائع عن « الفيض » أنَّه يرجع إلى أفلوطين (٤) ، هذا أنه ذهب إلى القول بتسلسل الموجودات، فالأول ساكنٌ غير متحرك بشئ من أنواع الحركة، وسكونه يُحدث مثاله، وقول أفلوطين بتسلسل الموجودات محاولة منه لاثبات أثر الأولى فى اخر مراتب الموجودات وأدناها (٥) .

ومجمل هذه النظرية، أنْ لهذا العالم ظواهر حسية، وهو دائم التغير، ولم يوجد نفسه، بل لابد له من علة سابقة هى السبب فى وجوده، وهذا الذى صدر عنه عالم واحد غير متعدد، وهوأزلى أبدى قائمٌ بنفسه، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا « الخلق » إلاَّ أنَّه يخالف كل شئ ويسمو على كل شئ (٦) .

---

(١) راجع فى ذلك الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص ١١٠ .

(٢) الدكتور جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص ٥ .

(3) Madkowr (dr. Ibrahim): Ala place d'Al Farabi dans L'ecole philosoghique musalmane, Paris, 1934, P. 40.

(٤) إلا أنْ هذا لا يمنع من القول بأنْ الفيض يُعد مزيجاً من افكار ارسطو ، وبطلميوس الفلكى إلى جانب أفلوطين. (راجع الدكتور عاطف العراقى، ثورة العقل فى الفلسفة العربية، ص ١٠٩) .

(٥) الدكتور عبد الرحمن بدوى، افلوطين عند العرب، ص ١٨٤ .

(٦) الدكتور فؤاد زكريا، « التساعية الرابعة فى النفس »، ص ٤١ – ٤٢، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٦، عمر الدسوقى، اخوان الصفا، ص ١٣٨ .

فالمبدأ الأول والواحد وحدة مطلقة، لا يمكن أنْ يكون عقلاً، بل ينبغى أنْ يكون ماهية تعلو على العقل، وتظل دائماً فى هوية مع ذاتها، هذا المبدأ الأول يسميه أفلوطين بالواحد، ويندر جداً أنْ يسميه بالله.

وفى رأى أفلوطين، يستحيل وصف الواحد بأية صفة من الصفات المألوفة التى تنطبق على الموجودات الأدنى منه، بل إنَّ صفة الوجود ذاتها إذا ما نسبناها إليه لكانت تنطوى على نوع من الثنائية، إذا أننا سنحمل عليه الوجود، فيكون هناك موضوع ومحمول يُحمل عليه، وبهذا يفقد «الأول» وحدته المطلقة. فيجب علينا ألاَّ نصف «الواحد» بأية صفة إيجابية ، بل نكتفى بالوصف السلبى، ومن هذه «الوحدة» تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات، ولأفلوطين فى وصف هذا الصدور صورٌ وتشبيهات مختلفة أشهرها فيض النور من منبعه، وفيض الماء من الينبوع، وصدورأنصاف الأقطار عن المركز، فالصفة المشتركة بين هذه التشبيهات هو تأكيدها بقاء المصدر أوالمركز ثابتاً مع خروج غيره منه.

فالواحد حين «يخلق» الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها، أو يأخذ من ذاته ليعطيها، بل يظل فى وحدته الأصلية ولا يخرج عن ذاته على الإطلاق، ومع ذلك تفيض الموجودات عنه، عملية تسير سيراً منتظماً منذ البداية إلى النهاية، وتتحكم فيها ضرورة واحدة، وقانون واحد، «فالعقل» الذى تصدر عنه النفس ، يظل كما هو، بينما تفيض عنه المبادئ الأدنى منه، وعنصر التشبيه يمتد فى كل مراحل وصف أفلوطين لتسلسل الموجودات [1] فقوله إن كل موجود يكون فى «المبدأ السابق عليه» يعنى أنَّ التالى معتمدٌ على السابق، ومتوقف عليه، وكل لفظ يعبر عن علاقة مكانية إنما هو تشبيه فحسب» [2] .

ويتحدث أفلوطين عن أقانيم أربعة، أو قل جواهر أولية أربعة، هى الواحد أو الأول، ثم ثلاثة صادرة عنه، العقل، فالنفس، فالمادة، وهو يبرهن على وجودها بالجدل الصاعد، ويبيِّن الصدور، صدور الموجودات عن الواحد، بالجدل النازل الذى يبدأ بالواحد، ولَمّا كان «الأول» كاملاً فهو فَياض وفيضه يحدث شيئاً غيره، فما هو غير

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٦.

(٢) الدكتور فؤاد زكريا، «التساعية الرابعة لأفلوطين فى النفس» ص٤٢ .

معين فى الأول يتعين فى الثانى ، والثانى حاو المُثل الكلية، أى الأجناس والأنواع، ومُثل الجزئيات أيضاً. ويفيض عن العقل، صورة منه، هى «النفس الكلية»، التى تتوجه نحو العقل الصادرة عنه فتلد نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر المحسوسات، فالأشياء جميعها بمثابة حياة تمتد فى خط مستقيم من أعلى إلى أسفل، وكل نقطة من نقاط هذا الخط تختلف عن غيرها ، ولكن الخط كله متصل «والعالم المحسوس حيوانٌ كبيرأو إنسانٌ كبير، والنفس علة حركاته الكلية أى حركات الأجرام السماوية، لأنَّ الحركة الدائرية تحاكى حركة النفس على ذاتها، والنفس الكلية وسطٌ بين العالمين المعقول والمحسوس، تتأمل الأول وتدبر الثانى، أو بعبارة أدق تدبر الثانى بتأمل الأول»(١) .

والمادة آخر مراتب الوجود، وهى وجودٌ مطلق غير متعين ، فلا يوجد اتحادٌ حقيقىٌ بين المادة والصورة. وإنما الشئ المحسوس عبارة عن إنعكاس الصورة على المادة دون أنْ يؤثر هذا الإنعكاس فى المادة، وهذا القصور عن قبول الصورة، والاحتفاظ بها: هو الشر بالذات وهو أصل الشرور التى تلحق العالم المحسوس، وإتصال النفس بالمادة هو حل نقائصها وشرورها، فلا يكون التطهير بإخضاع المادة بل بالخلاص منها (٢) .

وعلى هذا فالكون ، عند أفلوطين ، ينبثق من الله انبثاقاً طبيعياً بحكم الضرورة، ومعنى هذا الإنبثاق معنى من معانى الإضطرار والالزام، فالله – حسب نظرية الفيض – ليس فاعلاً مختاراً مريداً وفى هذا تخالف نظرية الفيض التصور الذى قدمته الأديان السماوية المنزلة عن الله سبحانه وتعالى .

فما هو موقف فلاسفة الإسلام من نظرية الفيض الأفلوطينية، هل إرتضوها حلاً لمشكلة صدور الموجودات عن الله، وبمعنى آخر صدور الكثرة عن الواحد، كما نجد هذا عند الفارابى وابن سينا، ام وقفوا منها موقفاً معارضاً، كما نجد هذا عند ابن رشد القائل بقدم العالم، وجديرٌ بالأشارة أنَّ القول «بالفيض» لونٌ من الوان القول «بقدم العالم»، معنى ذلك أنَّ نظرية الفيض نظرية فى قدم العالم. فالعالم قد صدر فيها عن الواحد كما يصدر الضوء عن الشمس، ومعنى ذلك أنَّ العالم ملازمٌ لله منذ القدم،

---

(١) الدكتور فؤاد زكريا، التساعية الرابعة..»، ص٤٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الغربية، ص ٣٢٩، وعمر الدوقى، إخوان الصفا، ص ١٤٠.

فهو إذاً قديم مثله. وكما أن الشمس لا تستطيع حبس الضوء الذى يصدر عنها، كذلك فإنَّ الله لا يستطيع منع الموجودات التى تنساب منه، وهذه الصورة لا تتعارض فقط مع فكرة الحدوث أو الخلق من العدم، ومع ما تفترضه من الخلق الإرادى بل مع القول بالعناية، وهو من صميم العقيدة الإسلامية [١] .

(ب) «صدور الموجودات» عن واجب الوجود عند الفارابى :

إذا كان الكندى قد إحتفظ بثوابت العقيدة الإسلامية، وبالخصوص منها ثابت «الخلق من عدم» محاولاً إضفاء الرؤية الإسلامية بما أمكنه إقتباسه من علوم أرسطو، فإنَّ الرؤية الميتافيزيقية التى شيّد صرحها الفارابى (ت ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) لم تكن امتداداً ولا تطويراً لرؤية الكندى ولاتجاوزاً لها، بل كانت جمعاً بين الإلهيات الهرمسية كما درسها فى مدينة حران، وبين المدينة الفاضلة الأفلاطونية كما قرأها من خلال ظروف المجتمع الإسلامى فى عصره [٢] .

ويعتبر الفارابى المؤسس الأول للفلسفة الإسلامية بمعناها الحقيقى، عاش لها وتفاعل بها، وبذل طاقته فى سبيلها، وهجر، فى إشباع نهمه الفلسفى، كل شئ من مغريات الحياة وملذاتها، مما لم نجد له شبيهاً بين الفلاسفة المسلمين، وحسب الفارابى مكانة أنَّ مؤلفاته قد مهدت السبيل لظهور ابن سينا وابن رشد. ويبرز أثر الفارابى على المفكرين من بعده فى موضعين: احدهما أنه ما من فكرة فى الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها فى فلسفته، وثانيهما: حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وبالتالى بين الدين والفلسفة فيما قالوا [٣]. وعلى هذا يحتل الفارابى المكان الشامخ بين المفكرين والفلاسفة، مما دفع المترجمين إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة المسلمين ، وأنه فيلسوف المسلمين عير مدافع وأنه فيلسوف بالحقيقة [٤] وصحيح أيضاً ما قاله

---

(١) الدكتور يحيى هويدى، دراسات فى علم الكلام والفلسفة والإسلامية» القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٩م، ص ٢٠٦.

(٢) محمد عابد الجابرى، «بنية العقل العربى» ، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، ١٩٨٦م، ص ٤٤٨ ، وأيضاً الجابرى: «نحن والتراث» قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، ط٢ (المغرب ، الدار البيضاء، المركز الثقافى) ١٩٨٢م، المدخل، الفقرة ٥ ، جـ٢ ، ص ٤٤ ، وأيضاً دراسة للجابرى عن مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى السياسية والدينية»، ورقة قدمت إلى ندوة الفارابى، بغداد ١٩٧٥م.

(٣) ، (٤) تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١٢، ٢ ١٩٢ هامش.

ماسينيون عنه من أنه كان فيلسوفاً بماتحمله هذه الكلمة من معنى، إذ أنَّ الفارابى قد ترك لنا مذهباً محدد المعالم إلى حدٍ كبيرٍ سواء فى الطبيعيات أو الألهيات أو الأخلاق أو السياسة. وان كان هذا يجب ألاّ ينسينا ما فى بعض آرائه من تذبذب أحياناً، ومن تناقض أحياناً أخرى [1].

وربما كان الفارابى أول من ظهرت إليه فكرة «الواجب» و «الممكن» بدلاً من فكرة «الحادث» و «القديم» فقد قسّم الموجود إلى «واجب الوجود» و «ممكن الوجود» [2] وليس هناك سوى هذين القسمين من الوجود، ولما كان كل ممكن لابد أنْ يتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود، وبالنظر إلى العلل لا يمكن أن يتسلسل إلى غير نهاية، فلابد لنا من القول بوجود موجود هو واجب الوجود لا علة لوجوده. فإنًا لو نظرنا فى الوجود

---

(١) راجع الدكتور محمد عاطف العراقى، ثورة العقل ..، ص ٨٧.

(٢) «الإمكان» فى الشئ عند المتقدمين: هو إظهار ما فى قوته إلى الفعل، و «الإمكان» عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجرود والعدم فيها، أو عبارة عن التساوى نفسه، فيكون صفة للماهية حقيقة من حيث هى، وهذا المعنى الاخير قريبٌ من المعنى الذى ذهب إليه المحدثون فى قولهم (الامكان هو صفة للممكن بالمعنى الموضوعى أو الخارجى) والممكن عند الفلاسفة يدل على ما ليس بممتنع ولا واجب. وهوالجائز، اى كل ما تتصور إمكان وجوده، أو إمكان عدم وجوده، يقال يجوز أى لا يمتنع وله عدة معان:

الأول: هو ما لا يمتنع عقلاً، والثانى: هو ما استوى منه الوجود والعدم، والثالث: هو المكشوك فيه، ويسمى المحتمل ايضاً.

وكل أمرٍ جائز او ممكن فلابد له من علة محدثة متقدمة عليه، فغدا كانت هذه العلة جائزة، تسلسل الامر إلى غير نهاية، والتسلسل باطلٌ فى حكم العقل، فلابد إذاً من علة اولى ضرورية، وهذه العلة هى الله عز وجل.

(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الاول، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، ص ١٢٤ – ١٣٥، ٣٨٥ – ٣٨٦).

والواجب: وما تقتضى ذاته وجوده إقتضاءاً تاماً، اوما يستغنى فى وجوده الفعلى عن غيره، وهو مرادفٌ للضرورى، إلاّ أنّه يُطلق فى بعض الاحيان على ما هو اخص من الضرورى، كما فى قول ابن سينا:

«.. إنَّ الواجب والممتنع متفقان فى معنى الضرورة، فذلك ضرورى فى الوجود وذلك ضرورى فى العدم» النجاة، ص٢٩.

والواجب الوجود هو الذى يكون وجودُه من ذاته، ولا يحتاج إلى شئ أصلاً «تعريفات الجرجانى»، والواجب الوجود قسمان: الواجب بذاته، والواجب الوجود بغيره، اما «الواجب الوجود بذاته» ، فهو الموجود الذى يمتنع عدمه إمتناعاً تاماً، وليس الوجود له من غيره بل من ذاته، وأما «الواجب الوجد بغيره» فهو الذى يحتاج إلى علة توجب كالأربعة فهى واجبة الوجود بغيرها، لا بذاتها، أى عند فرض اثنين واثنين. والواجب عند الفارابى وابن سينا هو الله، وهو مبدأ الكل، أى مبدأ جميع الموجودات بأعيانها وأنواعها.

(الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الثانى، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م، ص ٥٤١ – ٥٥٢).

من حيث هو لوجدنا أنه إما أنْ يكون واجباً ، أى يلزم من افتراض عدمه المحال، وإما أنْ يكون ممكناً، وهو الذى لا يلزم من فرض عدمه محال، وهذا الممكن، الذى ليس وجوده من ذاته يستوى وجوده وعدمه، بحيث لابد أنْ يكون وجودُه من غيره، ولكن لا يمكن أنْ يذهب تسلسل العليّة والمعلولية إلى غير نهاية، وإلاّ لما وُجد الممكن، بل لابد من انتهائه إلى «واجب الوجود بذاته». وهو المبدأ الأول، علة جميع الممكنات.

فالأشياء الحادثة أو الممكنة لكلٍ منها ماهية وحقيقة، ولكلٍ منها أيضاً هوية أو وجود متعين مشارٌ إليه، يتميز به عن غيره من الممكنات، ولما كانت الماهية غير داخلة فى الهوية، كما أنَّ الهوية ليست داخلة فى الماهية، أى أنهما متغايران، وأنَّ الوجود المتعين لم يكن ناشئاً عن الماهية من ذاتها، وإلاّ لم يكن الممكن ممكناً، فلابد أنْ يكون الوجود فى كل ما كان وجوده المتعين أو هويته مغايرة لماهيته، معلولاً لغيره، ولا يمكن تسلسل العلية والمعلولية إلى غير نهاية بل لابد من إنتهائه إلى مبدأ أول، ماهيته غير مباينة لهويته، يعنى لابد من الإنتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته [١]. لقد بدأ المعلم الثانى أول ما بدأ، بالتمييز بين الهوية والماهية، بين الوجود المادى المحسوس، وبين الوجود الكلى العقلى، حيث أوضح أنَّ تعقُّل الوجود أو الانية شئ ، وتعقل الماهية شئ آخر، ولا يعنى البتة أنَّ الوجود يعنى إدراك الماهية، كما لا يعنى من جهة أخرى أنَّ إدراك الماهية إدراك الوجود ذاته. وهذا يدل على أن الأنية مختلفة عن الماهية، فعلى سبيل المثال يرى الفارابى أنَّ تعلقنا بالإنسانية يختلف عن تعلقنا لإنسان معين، لأننا نميز فى داخل الإنسان بين ماهيته المعقولة، وبين وجوده المحسوس المشار إليه . وهذا يوضح أنَّ الماهية متميزة عن الهوية، كذلك فإننا نعقل الماهية دون أنْ نعقل كل إنسان على حده.

---

(١) إستحالة التسلسل فى العلل والمعلولات كما اوضحها الفارابى مبنية على اساس ارسطى مفاده: أنَّ ما لا نهاية له لا يوجد بالفعل، أى لا يدخل كله مجتمعاً فى الوجود لأنَّ ما لا نهاية له لا يُعد ولا يُحصى، فلو فرضنا أنَّ العالم حادث (أو متحرك) وله مُحرك، فإذا كان هذا المحدَث له محدِث وتسلسل المحدِثون إلى ما لا نهاية، لم يمكن أنْ يوجد هذا العالم، لأنَّ وجوده لا يتم إلاّ بعد وجود ما لا نهاية له من العلل والمعلولات. ولما كان العالم موجوداً لزم القول بوجود محدِث اول لا محدِث له، فوجود المحرك الاول الذى لا يتحرك عند ارسطو مستندٌ إلى هذا المبدا. وقد استخدمه المتكلمون والفلاسفة لإثبات جملة قضايا منها وجود الله تعالى . راجع :

(Aristo: Phy. II. of Ross, ed. Oxford, 1930, Bk. III, 6. 206 a-b).

معنى هذا أنه فى عالمنا المحسوس هذا نجد أنَّ الأنية أو الهوية متميزة عن الماهية[1] .

وهذا يعنى – بحسب رأى الفارابى – أن الوجود الفردئ، العينى، الشخصى، ليس داخلاً البتة فى خد الماهية، ومن ثم لا يكون مقوماً لها . وإلاّ لما استطعنا أنْ نتعقل الماهية دون أنْ نتعقل ما صفاتها، وهذا غير جائز. إذَ الماهية متميزة عن الهوية، وتأتى أهمية هذا التمييز من جهة أنَّ الفارابى يعتمد عليه فى إثبات الوجود الإلهى، لأنَّه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية أو الآنية، لكان معنى هذا أنَّ وجود الماهية داخل الوجود الحى لذات الوجود الحى، وإنما هو من جعل جاعل إن صح التعبير، أو من فعل فاعل آخر. . . ويستمر التسلسل إلى أنْ نصل إلى فاعلٍ أول لا ينبغى أنْ تكون هويته متميزة عن ماهيته، وإلى هذا المعنى يشير الفارابى قائلاً :

«إذا لم تكن الهوية للماهية – التى ليست هى الهوية – عن نفسها، فهى لها عن غيرها. فكل ما هويتة غير ماهيته، وفير المقدمات لماهيته، فهويته عن غيره، وننتهى إلى مبدأ لا ماهية له مُباينة للهوية» [2] .

إنَّ الماهية إذا تحققت وتعينت فى وجود محدود مشار إليه، فإنها لابد لها من علة خارجة عنها، وهذه العلة يجب أنْ تكون ماهيتها عين هويتها، أى يجب أنْ تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها، وإلا – لو كانت ماهيتها مغايرة لهويتها – لاحتاجت إى علة أخرى وتتسلسل ذلك. وإذن فلابد أنْ نتهى الماهيات والهويات فى الممكنات إلى العلة الأولى التى هى «واجب الوجود: الذى ماهيته مباينة لهويته (وجود معلول) ووجود آخر ماهيته عين حويته. وهذا هو الواجب الوجود، وفى هذا يقول: «الموجودات قسمان أحدهما إذا أعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى واجب الوجود» [3] .

وهو يقول إيضاً :

« . . وإذا كان الممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال، فلا غنى

---

(1) الفارابى : «نصوص الحكم»، نشرة محمد حسن آل ياسين، بغداد ١٩٧٦م، ص ٤٩، ص ٥٠ .

(2) الفارابى: نفسه، ص ٤٩، ص ٥٠.

(3) الفارابى، عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م، ٥٠ .

لوجوده من علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره. فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب بغيره. وهذا الإمكان إما أنْ يكون شيئاً فيما لم يزل، وإمّا أنْ يكون في وقتٍ دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أنْ تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شئ واجب هو الموجود الأول » [١] .

واستمع إلى الفارابي يقول :

« إنَّ كل شئ في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون « ممكن الوجود »، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود، لكان لم يزل موجوداً ، وممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى فوجوده من غيره. وكذا كلام في هذا الغير ممكن، لابد الاستناد إلى واجب الوجود بذاته » [٢] .

ويمكن وضع هذه التعاريف بأسلوب واضح: « فالواجب الوجود بذاته هو الذى لا يمكن أنْ يكون غير موجود، والذى ليس له علة، بل وجوده من ذاته وهو الله. أما « الممكن بذاته » فهو الذى يمكن أنْ يوجود وأن لا يوجد، ولابد لوجوده من علة غيره، وهو العالم، أما « الواجب الوجود بغيره » فهو الممكن بذاته، ولكن لتعلقه بعلة واجبة الوجود أصبح موجوداً دائماً، فصار حكمه حكم الواجب الوجود، ولكن ليس بذاته كالأول بل لتعلقه بغيره كالعالم الفائض عن الله منذ الأزل عند الفيضيين، والذى لايمكن تصور الله إلاّ ويتصور معه وجود العالم.

وإذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندى، ثم الفارابى، فإننا نستطيع إعتبار الفارابى أول فيلسوف عربى يرتضى لنفسه القول بالفيض: نظراً لأننا لا نجد عند الكندى إلاّ اشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتى تبين لنا الصلة بين العالم العلوى والعالم السفلى ، بوضع الكندى ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيدٌ تماماً عن القول بذلك [٣] .

---

(١) نفسه، ص ٤.

(٢) الفارابى، رسالة زينون الكبير، حيدر اباد، ١٣٤٩هـ ص ٣ - ٥، ونصوص الحكم»، ص ٥٠.

(٣) الدكتور محمد عاطف العراقى، « ثورة العقل..»، ص ١٠٩ - ١١٠ .

فالفارابى أول من أدخل نظرية الفيض والعقول فى الفكر الإسلامى والتى تلقفها المفكرون المسلمون من بعده، ولا سيما ابن سينا الذى يُعد تلميذاً له عن طريق مؤلفاته.

وأياً كانت المصادر التى أمدت الفارابى للقول بهذه النظرية، سواء كانت أفلوطينية حديثة، أم حرّانية صائبة، بإعتبارهم يقدسون الأفلاك والكواكب، أم سواهما من مصادر، أم كانت مزيجاً من كل ذلك، فإنَّ هذه النظرية التى جاء بها الفارابى كانت شيئاً جديداً على الفكر الإسلامى آنذاك، إذ لم نجد لها أثراً بهذا الحدود فى تفكير الفلاسفة المسلمين الذين عاشوا قبل عصر الفارابى.

وقد استطاع الفارابى أنْ يحدّد «الفيض» بطريقة عقلية، وذلك بقوله أنَّ الله يعقل ذاته، وأنَّ العالم صدر عن علمه بذاته، وإلى هذا المعنى يشير قائلاً:

«..وإنَّما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبانه مبدأ النظام والخير فى الوجود على ما يجب أنْ يكون عليه. فإذاً علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه»[1].

فيكفى إذاً أنْ يعلم الله شيئاً حتى يوجد هذا الشئ، لأنَّ علم الله هو علمٌ بالفعل، ويكفى أن يعلم اللهذاته التى هى علة الكون لكى يكون الكون، فليس إذاً فى صدور الموجودات عن الله حركة، لأنَّ الفيض عملية عقلية، وهذا الوجود لا يفيد الله كمالاً، لأنَّ الله ليس بحاجة إليه.

وبعد أنْ يتحدث الفارابى، فى عدة فصول من كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» عن الموجود الأول، وعن نفى الشريك عنه، وأنه لا ضد له وأنه لا يمكن تحديده وإدراك كنهه، وأنَّ صفاته عين ذاته، وأنه غنىٌ بذاته عن سواه، يتكلم عن فيض الأشياء عنه فيقول:

«.. متى وجد للأول – أى الله – الوجود الذى هو له لزم ضرورة أنْ يجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر، فعلى هذا الوجه لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجه من الوجوده، ولا على أنه

---

(1) الفارابى، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ١٩.

غاية لوجود الأول ، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين. فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، أى ليس مثل الذى يبذل مالاً لينال كرامة أو رئاسة، لأنه لو كان كذلك يكون لوجوده سبب، فتسقط أولويته ويحصل غير أقدم منه، بل وجوده لأجل ذاته، ويتبع وجوده أنْ يوجدعنه غيرهُ بلا عائق لا من نفسه، ولا من خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شئ آخر غير ذاته مثل آلة خارجة عنه أو حرءة يستفيذ بها حالاً، لم يكن له مثل الشمس تتحرك ليجعل لنا التسخين، ومثل إحتياج النار إلى حرارة ليكون عنها الماء، وعن الماء بخار» [١] .

طريقة الفيض:

أثبت الفارابى – كما أثبت أفلوطين قبله – أنَّ «اللازم عن الأول يجب أنْ يكون أحدى الذات الأول أحدى الذات من كل جهة، ويقتضى الواحد من كل جهة واحداً، ويجب أنْ يكون هذا الأحدى الذات أمراً مفارقاً» [٢] .

يريد الفارابى أنه لا يمكن أنْ يصدر عن الواحد الكامل فى أحديته إلا موجود أحدى، وذلك أنَّ الفيض يصدر عن علم الله بذاته، وجعْل «الصادر» عن ذات الله متعدداً يعنى تعدد الذات الإلهية التى هى مثال الوجود، وذلك مستحيل. ويرى الفارابى أنَّ هذا الواحد الذى يصدر عن ذات الله يجب أنْ يكون مفارقاً، أى بعيداً عن المادة، لأنَّ ذات الله بسيطة بعيدة عن المادة والجسم، وقد أثبت الفارابى أيضاً أنَّ «فى تعقل الله والعقول قوة الفيض والخلق». ويكفى أنْ نعقل شيئاً حتى تتحرك قوى الجسم لانجازه وعمله، وهذا الموجود الأول الصادر عن ذات الله هو «العقل الأول» وهو ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالكائن الأول أى الله.

وهكذا يميز الفارابى فيما دون الله تعالى بين الهوية والوجود، فالكائنات كلها، ماخلا الله، ممكنة الوجود الفعلى من جهة هوياتها، ولكى توجد بالفعل لابد لها من علة فاعلة هى الله.

والواجب بغيره – عند الفارابى – متعدد متنوع، وهو لم يحدث نتيجة خلقه من

---

(١) راجع «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ٣٩ – ٤٠.

(٢) رسالة فى اثبات المفارقات» ، ص ٤ – ٥ .

العدم، أو نتيجة إبداع بالمعنى الحق والأصيل لهذا اللفظ [1] ، لم يحدث نتيجة علم وقدرة الهية واردة سعت إلى ذلك، وانماحدث نتيجة فيض آلى أو تلقائى.

والموجودات الفائضة، عند الفارابى، تتباين من حيث الكمال والنقص طبقاً لقربها من الله تعالى أو بعدها عنه فى هذا التسلسل الطولى. فالموجودات القريبة من الله تكثر فيها الناحية الروحية، فهى لهذا أكمل من الموجودات البعيدة عن الله، من أنها آخر سلسلة من سلاسل الفيض وهى لهذا تغلب عليها الناحية المادية. يقول الفارابى حول هذا المعنى:

« .. وترتيب هذه الموجودات هو أنْ تقدم أولاً أخسّها، ثم الأفضل فالأفضل إلى أنْ تنتهى إلى أفضلها الذى لا أفضل منه، فأخسّها المادة الأولى المشتركة، والأفضل منها الأسطقات، ثم المعدنية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق، وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه، وأمّا الموجودات (العلوية)، فإنها تترتب أولاً أفضلها ثم الأنقص فالأنقص، فأما الأشياء الكائنة عن الأول فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسام ولا هى من أجسام .. ومن بعدها المساوية» [2] .

العالم، قديم بالزمان حادث بالذات، عند الفارابى:

إن العالم، على ضوء نظرية الفيض والصدور، ملازمٌ لله ملازمة الظل للشخص، ونور الشمس للشمس، وحركة الخاتم لحركة الأصبع. وبهذا نجد الفارابى يؤكد فى غير

---

(١) الابداع فى اللغة: إحداث شيء على غيرمثال سابق، وله فى إصطلاح الفلاسفة عدة معان:
الأول: تأسيس الشئ عن الشئ، اى تاليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً كالإبداع الفنى. والإبداع العلمى.
والثانى: إيجاد الشيء من لا شيء، كإبداع البارى سبحانه، فهو ليس بتركيب ولا تاليف، وإنما إخراجٌ من العدم إلى الوجود. (وهو الذى نعنيه هنا عندما قلنا أنْ الممكن لم يحدث عند الفارابى نتيجة خلق من العدم، او نتيجة إبداع بالمعنى الحق والاصيل لهذا اللفظ). وقد فرّق الفلاسفة بين الإبداع والخلق، فقالوا: «الإبداع»: إيجاد شئ من لا شئ، و«الخلق»: إيجاد شئ من شئ، فالإبداع إذاً هو أنْ يكون من الشئ وجود لغيره من دون ان يكون مسبوقاً بمادة ولا زمان، والإبداع بهذا المعنى اعلى رتبة من التكوين والإحداث. فإنْ التكوين: هو ان يكون من الشئ وجودٌ دمانى، وكل واحد منهما يقابل الإبداع، فالتكوين يقابله لكونه مسبوقاً بالمادة، والاحداث يقابله ايضاً لكونه مسبوقاً بالزمان، والتكوين والإحداث مترتبان على الإبداع، وهو اقرب منهما إلى فعل الله تعالى.
(راجع الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، المجلد الاول، ص ٣١ – ٣٢).

(٢) آراء أهل المدينة الفاصلة» ص ٢٨ – ٢٩، و «الدعاوى القلبية» ص ٢ –٤ .

موضع من مؤلفاته، أنَّ الكثرة حادثة لا بزمان تقدم »، وقول الفارابى هذا يعنى قدم العالم. فيبين لنا أنَّ الله مفيضٌ للموجودات كلّها، وأنَّ ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان بل بالذات والرتبة [1]، معنى ذلك أنَّ الفارابى يرى أنَّ الحاجة إلى سبحانه هى الإمكان لا الحدوث، وهو بذلك يُخالف المتكلمين ، وخصوصاً قبل القرن الخامس الهجرى – الذين يرون أنَّ الحاجة إلى الله تعالى هى فى إحداث الأشياء بعد أنْ لم تكن، وإليك نصوص الفارابى الدالة على ذلك، يقول فى كتابه « السياسات المدنية » : [2]

« .. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى به تجوهره ، فلذلك؛ صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، إنما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر ».

وفى كتابه « الدعاوى القلبية » يقول: [3]

« .. إن العالم لم يكن غير موجود ثم وجد، بل هو موجود منذ الأزل، وأنَّ العالم محدَث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد إنقضاء ذلك الزمان خلق العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد أنقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أنَّ العالم وجوده بعد وجود الله بالذات » .

ومعنى هذا أن الفارابى يرفض قول المتكلمين وخصوصاً الأشاعرة منهم – أنَّ العالم مخلوقٌ بالزمان، أى له بداية زمانية، ويرى أنَّ العالم قديمٌ بالزمان، أى أنَّ وجوده

---

(١) أنواع التقدم والتأخر عند الفلاسفة خمسة هى:

أ – بالعلية، مثل تقدم حركة اليد على الخاتم، وهما معاً، والمتقدم هنا علة، فإنَّ حركة اليد هى علة حركة الخاتم.

ب – بالذات، مثل ماهية الاثنين مفتقره إلى حصول الواحد، وحصول الواحد غنى، والمتقدم هنا ليس علة لوجود المتاخر.

جـ – بالشرف، كتقدم ابى بكرعلى عمر.

د – بالرتبة الحسية، كتقدم الامام على المأموم، او الرتبة العقلية كتقدم الجنس على النوع.

هـ – التقدم بالزمان، ومثاله تقدم الأب على الأبن.

.(راجع كتاب «الاربعين» للرازى،حيدر اباد، ١٣٥٣هـ ص ٧).

(٢) ص ١٧ – ١٩.

(٣) ص ٥٨ – ٦٠.

مصاحبٌ لوجود الله لا ينفك عنه لحظة واحدة، ولكنه - أى العالم - حادث بالذات، لأنَّ الحادث هو الذى يستمد وجوده من سواه، ولابقاء له إذا عدمت العلة التى هو بها متعلق - ولا ننسى أن العالم عند الفارابى من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده، أو بعلته الموجبة يعود عدماً، ولكن لما كان الله «واجب الوجود بذاته» أى لا يمكن تصور عدم وجوده أزلاً ، ولا فى المستقبل، والعالم متعلقٌ به تعلق المعلول بالعلة، أصبح العالم قديماً بالزمان محدثاً بالذات. ويتابع الفارابى فكرنه فى أنَّ العالم قديمٌ بالزمان حادثٌ بالذات، وأنَّ علة الحاجة إلى الله تعالى هى الأمكان لا الحدوث، فيقول: (١)

« . . وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشئ غير الشئ . . وكل العائم إنما هومركبٌ فى الحقيقة، من بسيطين وهما المادة والصورة، فكونه كان دفعة بلازمان، وكذلك فساده بلا زمان، وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان، والله تعالى الذى هو الواحد الحق المبدع للكل لا كون له ولا فساد».

ولفهم هذا النص نقول: أن الفارابى يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل، أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكون وفساد أجزائه، فيعرف الكون والفساد بالمعنى الثانى، بأن «الكون» أو شبيه به، وأنَّ «الفساد» هو إنحلالٌ أو شبيه به، وأقل ما يكون عليه التركيب والإنحلال شيئان،لأن الشئ الواحد لا تركيب فيه ولا إنحلال، ولا يجوز ذلك إلاَّ فى زمان، ومن هنا نفهم لماذا يكون الله تعالى الواحد البسيط الحق، لا كون له ولا فساد. أما قوله «وللزمان بدء وبدؤه هو الأول» فهو نفىٌ لأَنْ يكون للزمان ابتداء، وذلك بأَنْ يكون الله وحده، وليس معه عالم ولا زمان، بعد مضى آماد أوجد الله العالم، فإبتدا معه الزمان الذى هو عدد أومقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أوما شابه ، فالزمان عند الفارابى أزلى أزلية الله ، الما أَنَّ ابتداءه هو الله، والله لا بداية له، وهكذا يمكن القول أنَّ الفارابى يؤكد على القول بأنَّ للعالم محدثاً، وأنَّ علة الإحداث هى الامكان لا الحدوث، وأنَّ العالم محدَثٌ لا فى زمان، أى أنَّه محدُثٌ بالذات قديمٌ بالزمان، وأنَّ الله تعالى فاعل على سبيل القصد بارادة

(١) الفارابى، «مسائل متفرقة» ، حيدر آباد ١٣٤٤هـ ص ٥ - ٦، و «رسالة فى اثبات المفارقات»، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ ص ٣ - ٤.

قديمة، وليس كفاعل مطبوع، وأنه اختار إحداث العالم أزلاً، ولا يليق به عز وعلا أنْ يتأخر عنه فعله

وإنْ كنا لا نستطيع أنْ نفهم قول الفارابى أنَّ العالم قديمٌ بالزمان، حادثٌ بالذات، ونتساءل من جانبنا، ما معنى أن يكون الله سابقاً العالم بالذات. الذى نعرفه هو إما أن يكون العالم قديما، وإما أنْ يكون محدَثا، ونصوص الفارابى هنا صريحة الدلالة على أنَّ العالم قديم.

هذا وتجدر الأشارة إلى أن هناك رأياً يرى أنَّ الفارابى آميل إلى القول بحدوث العالم وبوجوده من لا شئ – على طريقة الأشاعرة –، وأنه أبعد ما يكون إلي القول بأنَّ العالم أزلىٌّ بالضرورة.

فقد ذهبت الدكتورة فوقية حُسين محمود [١] إلى القول بأنه عندما يتردد اسم الفارابى عند المحدثين يرتبط عادة بلفظى «فيض» و «صدور» وكذلك بلفظ «إيجاد»، ويعتبر عندهم صاحب مذهب حاكى فيه أرسطو من جهة، ومن جهة أخرى أفلوطين القائل بالفيض عن غير أرادة من قبل الموجد، أى أنه – والحديث ما زال للدكتورة فوقية– لاح لهم أنَّه حاد [٢] عن القول بـ «الإيجاد» عن العدم المحض بقدرة، واردة الله سبحانه وتعالى، وهو القول الذى يمثل أصول العقيدة الإسلامية فى «الخلق» و «الإيجاد» خاصة وأنه يستعمل لفظى «فيض»، «صدور» فى أكثر من موضع من مصنفاته، ويتحدث عن «عقول» و «نفوس» يرتبط ذكرها بالموجودات الخارجية. أى أنَّ لديه من مظاهر نظرية تفسير الوجود الأرسيظة، ونظرية الفيض الأفلوطينية، ما يمكن أنْ يؤدى إلى فهمه على أنه لا يخرج عنهما.

وترى أنَّ الفارابى يبدأ بتوضيح ثلاث معانى هى: «الوجوب» و «الوجود» و «الإمكان»، وهى بالنسبة له أوليات ذهنية، أى ليس للمرء دخلٌ فى إيجادها، فهى توجد فيه بالفطرة والجملة، ويعبر الفارابى عن ذلك قائلاً: [٣]

« . . وهذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن، ومتى رام أحدٌ إظهارها (أى

---

(١) «مقالات فى اصالة المفكر المسلم»، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، ١٣٩٦ هـ / ١٨٧٦م، ص ٩٨ وما بعدها.

(٢) انظر مثلاً: كارادى فو، مقال بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١ من ص ٤٠٧ – ٤١٢.

(٣) «عيون المسائل»، ص ٦٥ من مجموع للفارابى، القاهرة ١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧م.

إظهار هذه المعانى) بالكلام عنها، فإنما ذلك تنبيه للذهن، لا أنَّ يروم إظهارها بأشياء هى أشهر منها.

و «الوجوب» و«الوجود»، و«الامكان» معان أولية تعطى للذهن فرصة التهيؤ لاستيعاب مفهوم الوجود بأنواعه: «الواجب بغيره» أى الممكن، «والواجب بذاته».

والأول يشير إلى أنواع الموجودات على إختلافها، أى الممكنات، والثانى يثبت وجود موجدها، وهو الله سبحانه وتعالى.

يقول الفارابى : [1]

« .. وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته، وبأنه مبدأ النظام الخير فى الوجود على ما يجب أنْ يكون عليه، فإذن علمه علة لوجود الشئ الذى يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى، وهوعلة لوجود جميع الأشياء، بمعنى أنَّه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة».

وتفسر الدكتورة فوقية هذا النص قائلة: أنَّ «الايجاد» لديه من «العدم المحض»[2] .

وتدلل على ذلك بقول الفارابى: «ويدفع عنها العدم مطلقاً»، وأنه – الإيجاد – بقدر الموجود الأول، الذى يعلم وجود الأشياء بعلم «لازمانى» أى بعلم لا يماثل العلم الحادث، أى علم الإنسان، وهذا توكيدٌ لاتجاهه نحوالتنزيه ثم قوله «بدفع العدم عن الموجودات»، يعنى فى الوقت نفسه أنه يعطيها وجوداً حقيقياً، وأنه «ايجاد من العدم» وليس فيضاً، فالوجود المخلوق محدَث، سواء كان محسوساً أوغير محسوس. وبهذا يصبح مايسميه «بظهور الأشياء عن كونه عالماً بذاته..» وبأنَّ «علمه عله لوجود الشئ الذى يعلمه» ما هو إلاّ «إيجاد» و«خلق» عن عدم محض بقدرة الخالق وارادته. وهذا أسلوبٌ فى فهم وتفسير «الخلق» و «الايجاد» بالنسبة للموجود بغيره «أى بالنسبة لعالمى «الخلق» و«الأمر»، أى الموجودات المحسوسة وغير المحسوسة.

---

(١) «عيون المسائل»، ص ٦٧ – ٦٨ .

(٢) «مقالات فى أصالة المفكر المسلم» ص ١٢٧ .

بالتالى ليس لديه «صدور» أو «فيض» بالمعنى الأفلوطينى، وليس لديه وجودٌ متعقل بالمعنى الأرسطى [1] .

ولنا مناقشة حول هذا النص، يقول الفارابى : [2] – ونستعيد قراءته مرة أخرى –

« . . الأبداع هو حفظ إدامة وجود الشئ، الذى ليس له وجودٌ بذاته، إدامة لا تتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع . . بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنَّه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة» .

فالفارابى هنا – فى رأينا – ينفى وجود العالم من عدم، ويثبت سرمديته، أليس هذا ما يعنيه قوله : «يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة»؟ فما دام الأبدام الإلهى يعطى ادامة وجود الشئ وجودها الأبدى، فإنَّ الشئ موجودٌ أبداً إذن، وأبدية الوجود تقتضى أزليته فهو أزلى – أبدى أى سرمدى .

فالفارابى هنا يعطينا دليلاً جديداً على أنّ فكرة أزلية العالم عنده راسخة مهما صرّح بغير ذلك . والحقيقة أنَّ قول الفارابى «بالفيض أو الصدور» يؤدى إلى الإعتقاد بأنَّه من القائين بقدم العالم لا حدوثه، إذ أنَّ القول بالفيض يتناسب والقول بقدم العالم .

(جـ) «صدور الموجودات، عن واجب الوجود عند ابن سينا

إذا جاز لنا استثناء ابن رشد، فليس ثمة من مفكر، فى نطاق الحضارة الأسلامية أجدر بأن يقابل بأرسطو من ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م)، فهذا الأخير يحتل

---

(١) نفسه، ص ١٢٨، ولجد من جانبنا نصوصاً للفارابى يُصرح فيها بالقول بحدوث العالم، فنراه فى كتابه «الجمع بين رأيى الحكمين» بقول بابداع الله العالم من لا شئ، ويقول بأنَّ العالم حادث، بل ويصرح بأنَّ افلاطون وارسطو يقولان أنَّ «العالم مبتدع من غير شئ. . . فمآله إلى غير شئ ويعتبر أنَّ ما يذهب إليه بعضهما من أنَّ ارسطو يقول بقدم العالم (قبيحٌ مستنكر) ومن ذلك قوله «بحدوث العالم» على خلاف ماهو سائد بين فلاسفة المسلمين حتى عصر الغزالى، ويقول – وهو بصدد الحديث عن مشكلة قدم العالم – «ومن نظر فى اقاويله – اى ارسطو – فى الربوبية فى الكتاب المعروف باثولوجيا، لم يشبه عليه امره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم، فإنَّ الامر فى تلك الأقاويل أظهر من أنْ يخفى»

(راجع الجمع بين رابى الحكمين، ص ٢٢ ومابعدها)

مثل هذه المنزلة الرفيعة [١] ، وكان في تأليفه أوضح تعبيراً وأكثر تنظيماً من سلفه الفارابي، فكان لأسلوبه السلس فضلٌ كبيرٌ في إنتشار مؤلفاته بين دارسي الفلسفة ومؤرخي الفكر وسواهم [٢] .

وجديرٌ بالذكر ، أنَّ الفارابي، على مكانته الرفيعة في المنطق والفلسفةٌ، لم يكن له العديد من الأتباع والشارحين، في حين أنَّ الكثيرين من مشاهير المؤلفين في القرن الثاني عشر والثالث عشر، نظير المؤرخ للملل والنحل الشهرستاني (ت ١١٥٣م)، والمتكلم فخر الذين الرازي (١٢٠٩م)، والعالم الموسوعي نصر الدين الطوسي (ت١٢٧٣م)، أقبلوا على مؤلفات ابن سينا يشرحونها ويعلقون عليها .

وكذلك، حتى في آوروبا، عندما أتجه أهتمام الدارسين إلى مذاهب أرسطوطاليس في هذه الحقبة ذاتها، وذلك بفضل بعض المترجمين ، كانت مؤلفات ابن سينا أولاً وبعدها آثار ابن رشد أول شروح عربية لأرسطو نُقلت إلى اللاتينية . ثم أن الحملة على الأفلاطونية الجديدة في شكلها العربي التي بلغت ذروتها في حملة الغزالي (ت٥٠٥هـ) المعروفة في كتاب « التهافت » إنَّما كانت موجهة على الأخص ضد ابن سينا، الذي كان اسمه قد اقترن ضمناً بذلك المذهب الفلسفي .

وينطلق ابن سينا في بناء صرح الهياته - كما نقرأها في كتابه « الأشارات والتنبيهات - من تأمل فكرة « الوجود » فيلاحظ أنَّ الموجودات صنفان :

« فلا كل عامي في الوجود (- الخارجي) بل وجود الكلي عاماً إنما هو في العقل »[٣] ووجوده في العقل معناه أنه الصورة التي في العقل، والتي نسْبتها بالفعل أو القوة إلى واحد، واحدة ». الموجودات إذن صنفان : موجوداتٌ في الأعيان (وهو المحسوس) ووجود في الأذهان (وهو المعقول) : وإذا كان كل موجود في الأعيان يعتبر إدراكه، موجوداً في الأذهان، فإنَّ العكس غير الصحيح ، ذلك لأنَّ الموجود في الذهن هو مجرد معنى متصور . وليس من شأن المعنى المتصور أنْ يكون له في الوجود مثالٌ

---

(١) الدكتور سيد حُسين نصر، دراسات إسلامية، الطبعة الاولى، بيروت، لبنان ١٩٧٥م، ص ٤٨ .

(٢) الدكتور ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، الترجمة العربية، ص ١٧٩ .

(٣) ابن سينا، النجاة، مختصر الشفاء في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، مراجعة الدكتور ماجد فخرى، بيروت؛ دار الآفاق، ١٩٨٥م ، ص ٢٥٢ .

بوجه، مثل كثير من معاني الأشكال الموردة في كتب الهندسة، وإنْ كل وجودها في حيز الإمكان، ومثل كثيرٍ من مفهومات ألفاظ لا يمكن وجود معانيها، مثل مفهوم لفظ «الخلاء»؛ ومفهوم لفظ «الغير المتناهي» في المقادير. فإنَّ مفهومات هذه الألفاظ تتصورمع إستحالة وجودها، ولو لم تتصور لم يكن سلب الوجود عنها، فإنَّ ما لا يتصور معناه من المحال أنَّ يُسلب عنه الوجود، ويُحكم عليه بحكم سواء كان إثباتاً أو نفياً [1] .

وهذا التصنيف الأوّلي للوجود إلى وجودٍ في الأعيان، ووجودٍ في الأذهان، يطرح العلاقة بين الماهية والوجود، وابن سينا يقول بتغايرهما، وذلك خلافاً لأرسطو الذي لا يفلصل بينهما. يرى ابن سينا أنَّ الماهية غير الوجود، إذ أنَّه «من البيّن أنَّ لكل شئ حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أنَّ حقيقة كل شئ الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الإثبات؛ وذلك لأنّك إذا قلب: حقيقةُ كذا موجودة، إمّا في الأعيان أو في الأنفس (= الأذهان) أو مطلقاً يعمها جميعاً (الأعيان والأذهان) كان لهذا معنى محصل مفهوم» [2] .

بمعنى أننا نتصور الشئ بماهيته وبقطع النظر عن وجوده، لأنَّ الوجود ليس بماهية لشئ، ولا هو جزء من ماهية شئ من الأشياء التي لها ماهية غير الوجود [3]؛ وبعبارة أخرى أنَّ الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة ومحمولٌ عليها خارج عن تقويم ماهيتها، وليس صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات، فعندما نقول:

إن الماهية مخلوقة، فإنَّ ذلك لا يعني في نظر ابن سينا أنَّها مخلوقة من حيث هي ماهية «بل من حيث مقرونٌ بها الوجود، فليست الماهية، إذا التفت إليها من حيث هي ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضافٌ إليها كشئٍ طارئٍ عليها»[4] .

---

(١) ابن سينا، «منطق المشرقيين»، تقديم شكرى النّجار، بيروت، دار الحداثة، لبنان، ١٩٨٢م، ص ٦٤.

(٢) ابن سينا، الشفاء، الهيات الشفاء، تقديم الدكتور إبراهيم مذكور، تحقيق الأب الدكتور جورج قنواتي، وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٦٠م، ص ٢٩٥.

(٣) ابن سينا «الإشارات والتنبيهات»، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سُليمان دُنيا، سلسلة ذخائر العرب، ٢٢، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨ – ١٩٦٨م، جـ٤، ص٥٩.

(٤) ابن سينا، «شرح اثولوجيا»، في الدكتور عبد الرحمن بدوى، «أرسطو عند العرب»، القاهرة، النهضة المصرية، ١٩٤٧م، ص ٦١.

والسؤال الآن، هل يعنى هذا أنّ الماهية أسبق من الوجود؛ إنّ القول بأنّ الوجود مضافٌ إلى الماهية كشئ طارئٍ عليها ينطوى على إعطاء الأسبقية للماهية على الوجود، وهذا صحيحٌ، من وجهة نظر ابن سينا، ولكن فقط على مستوى التصورّ الذهنى، أمّا فى الأعيان، أى فى الواقع المشخص، فلا يمكن القول بأسبقية أى منهما على الآخر؛ فالوجود والماهية فى الشئ المتغير (=المشخص) لا ينفصلان ولا يتغايران، إنهما يشكلان هوية واحدة، ومن هنا التمييز بين هوية الشئ وماهيته، فماهيةُ شئٍ من الأشياء هى وجوده الذهنى، أمّا هويته فهى وجوده الخارجى، وبناءً عليه إذا نظرنا إلى الشئ من جهة هويته، أى من جهة حصوله فى الخارج، فإنَّ وجوده يكون أسبق بالنسبة لمعرفة ما به، لأنَّ أوّل ما يُعطى لنا من الشئ هو ظهوره أى وجوده الخارجى ، ثم نأخذ بعد ذلك فى تبين حقيقته، أى ماهيته، أمّا إذا نظرنا إلى شئٍ ما من جهة حضوره فى الذهن كفكرة أوتصور، بقطع النظر عن وجوده فى الخارج أو عدم وجوده، أى باعتباره إمكانية وحسب، ثم أخذنا نبحث، إنطلاقاً من ماهيته نفسها، هل هو محتمل أنْ يكون موجوداً فى الخارج أو ممتنع، فإنَّ ماهيته حينئذٍ تكون أسبق من وجوده بالنسبة لمعرفتنا؛ وإذن فالتغاير بين الوجود والماهية إنما يكون فى الذهن فقط، وبالتالى فأسبقية أحدهما على الآخر، إنّما تكون فى الذهن لا غير، ولكن هل الموجودات تدخل كلها فى دائرة «الممكن» حتى نفصل فيها بين الماهية والوجود؟

يمكننا القول بأنَّ ابن سينا قد ميز بين الوجود والماهية، وفصل بينهما فى الموجودات، بينما وحدّ بينهما فى ذاتٍ واحدة وهى الله سبحانه وتعالى، فوجوده تعالى متحدّد مع ماهيته، أى ما يُعتبر عنه – أنيته عين ماهيته – فكلمة الوجود تدل على ماهية الله ، ولا تدل على أى ماهية أخرى سوى الله تعالى؛ ومن هنا يمكن القول أنَّ الوجود ليس جزءاً من ماهية الشئ إلا بالنسبة للبارئ تعالى> الذى لا ينفصل وجودُه عن ذاته؛ وإلى هذاالمعنى يشير ابن سينا قائلاً:

«إنَّ الأوّل لا ماهية له غير الانية، إنَّ واجب الوجود لا يصح أنْ يكون له ماهية

يلزمها وجوب الوجود » (١). والماهية عنده لا تعتبر سبباً لأن يكون الله واجب الوجود، فهذا ما ينفيه ابن سينا تماماً، إذ يقول:

« إنَّ واجب الوجود لا يجوز أنْ يكون على الصفة التى فيها تركيب، حتى يكون هناك ماهية ما، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود، فيكون لتلك الماهية معنى غير الماهية حقيقتها، أى أنه محال على الله تعالى أنْ تكون سبباً لوجوبه، أما فى الموجودات الأخرى فإنَّ الوجود يُعَد عرضاً من أعراض الذات، ذلك لأنَّ الله الموجود إذاكان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب بذاته، وإنْ كان معلولاً لغيره فوجوده مستحدث من غيره وليس جزءاً من ذاته » (٢).

ومن هنا يؤدى التمييز بين ماهية الشئ ووجوده إلى التمييز بين الممكن والواجب، ويرى ابن سينا أنَّ التأمل العقلى، أو النظر العقلى فى الوجود من حيث هو يؤدى إلى إثبات وجود الله، استمع إليه يقول:

« سيتضح لك أنَّ لنا سبيلا إلى إثبات المبدأ الأول، لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجد » (٣)

وإنقسام الوجود عند ابن سينا إلى ممكنٍ وواجب مبدأ أساسى أخذه عن الفارابى، وجعله ركناً من أركان فلسفته العامة.

وليس بجديد أنْ نقول أنَّ ابن سينا قد أخذ الخطوط العريضة لهذا الدليل من الفارابى، وكان متأثراً إلى حدٍ ما بالمعلم الأول - أرسطو - من خلال فكرتى القوة والفعل، فالممكن والواجب يعدا تعبيراً آخر عنهما فيما رآه ابن سينا. يقول:

« .. ينبغى لنا فى هذه الصناعة أنْ نعرف حال العدم، وحال الوجوب، أى

---

(١) ابن سينا: جـ٢ ص ٣٤٤، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وآخرون، ١٩٦٠م، وأيضاً. النجاة، ص ٣٧٦ - ٣٨٠.

(٢) ابن سينا: جـ٢، ص ٣٤٥، والدكتور إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، جـ٢ ، ص ١٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء، جـ١ ، ص ٢١.

الوجـود الضرورى وشرائطه، وحال الإمكان وحقيقته، وهو بعينه النظر فى القوة والفعل، وأنْ ننظر فى حال الذى بالذات والذى بالعرض » [١]

ولكن بالرغم من تأثر ابن سينا بفكرة القوة والفعل الأرسطية، إلاَّ إننا نجد له فى وضع هذه المسألة منحاة الخاص المستقل.

فيذهب ابن سينا، كما ذهب من قبله الفارابى، إلى أننا نستطيع أنْ نتأكد من وجود واجب الوجود عن طريقين:

النظر فى هذا العالم والارتقاء منه إلى ما فوقه أوما قبله، أو غض الطرف عن هذا العالم المنظور، والنظر فى فكرة الذات الإلهية نفسها والاستشهاد بها على وجود العالم، وكأننا هنا أمام الدليل الأنطولوجى فى صورة مبسطة. معنى هذا أننا قد نلحظ، عالم الخلق لنستدل منه على الخالق، وقد نعرِض عنه، فننظر فى عالم الحق لنستدل على عالم الخلق.

أما عن النظر فى هذا العالم، فقد كانت نظرة ابن سينا مباينة لنظرة الكندى، فبينما اعتمد الكندى، على فكرة الحدوث والتغير لكى يستدل منها على المحدث والمؤيس للأشياء، نجد ابن سينا نظر إلى العالم وقسّمه تقسيماً عقلياً (منطقياً) خالصاً، حيث قسّم الموجودات إلى: ممكنة الوجود بذاتها، وواجبة الوجود بغيرها، وواجب الوجود بذاته. وهذا التقسيم رغم مايبدو من أنه يعتمد على الواقع والتجربة، إلاَّ أننا نرى أنَّه تقسيمٌ عقلى فى المقام الأول، فقد قال ابن سينا فى كتاب الشفاء:

« الأمور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا أُعتُبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضاً وجوده، وإلاّ لم يدل فى الوجود، وهذا الشئ هو فى حيز الإمكان، ويكون فيها، ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده » [٢]

---

(١) ابن سينا، الشفاء، جـ١ ، ص ٢١. والموجود عند ارسطو ينقسم إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، ويرى ارسطو أنّ الفعل متقدمٌ على القوة بإطلاق لأنّ الشئ كان بالقوة قبل ان يوجد بالفعل إذ أنه خرج بتاثير شئ بالفعل.

(راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط٢، لجنة التاليف والترجمة، ١٩٥٨م، ص ١٧٧) .

(٢) ابن سينا، إلهيات الشفاء، جـ١ ، ص ٣٧.

كذلك ذكر ابن سينا فى تعليقاته قوله :

« . . ونحن نعرف فى الأول أنه واجب الوجود بذاته، معرفة أولية من غيرإكتساب، فإنّا نقسم الوجود إلى الواجب والممكن ، ثم نعرف أنَّ واجب الوجود بذاته يجب أنْ يكون واحداً حتى يكون نوع وجوده مخالفاً لنوع وجود آخر، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه ألا وهو أنه واجب الوجود » (١) .

« وواجب الوجود عنده هو العلة الأولى، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة، وكل ما سواها معلولٌ بها، صادرٌ عنها، مفتقرٌ فى وجوده إليها، وهو ما يعرف بالممكن (٢) .

ويحتاج ممكن الوجود إلى علة، تخرجه من حيز الإمكان إلى الوجود، يقول ابن سينا :

« إنَّ كل ما هو ممكن الوجود بإعتبار ذاته، فوجوده وعدمه كلاهما بعلة لأنَّ إذا وُجد فقد حصل له الوجود متميزاً من العدم، وإذا عُدم حصل له العدم متميزاً عن الوجود » (٣) . وعلى هذا فالممكن الوجود يستلزم بالضرورة وجوداً آخر خارجاً عنه هو واجب الوجود بذاته، يمنحه وجوده، واستمع إلى ابن سينا يؤكد هذه الفكرة قائلاً :

« ما حق فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته، فإنّه ليس وجودُه من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شئ أو غيبته، فوجود كل ممكن هو من غيره (٤) .

فالممكن لا يصير وجوداً بالفعل من ذاته، بالإضافة إلي أننا لا نستطيع أنْ نسير فى تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، فلابد من الوقوف عند علة أولى ليس لها علة، وهى واجب الوجود بذاته وإلاّ سوف نقع فى الدور (٥) .

---

(١) ابن سينا، التعليقات، ص٣٥، والإشرات، جـ٣، ص ٣٦ – ٣٧ .

(٢) والممكن عنده هو « الوجود الذى متى فُرض غير موجود لم يعرض منه مُحال » (النجاة، ص ٣٦٦)، أى أنَّ وجود الممكن وعدمه، فكل ما هو ممكن يُلاحظ أنْ يكون ويمكن الا يكون، ومع ذلك فالممكن لا يدخل فى دائرة الاستحالة أو المُحال، وإنما هو فى دائرة الإمكان، اى إمكان أنْ يكون أولا يكون. يقول ابن سينا حول هذا المعنى: الممكن هو : « ما إذا أُعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهرّ أنّه لا يمتنع أيضاً وجودُه، وإلاّ لم يدخل فى الوجود، فهذا الشئُ فى حيز الإمكان » (الشفاء ، جـ١ ، ص ٣١).

(٣) الشفاء، جـ١ ، ص٣٨ .

(٤) الإرشادات، جـ٣، ص ٤٤٨ .

(٥) النجاة، ص ٣٨٤ – ٣٨٥ .

على ضوء ذلك انتهى ابن سينا إلى أنَّ الموجودات الممكنة والتى أضحت واجبة لم تخرج ذاتها إلى حيز الوجود، بل أخرجها كائن آخر، وهذا الكائن إذا كان واجب الوجود بذاته، كان هو الله تعالى، أمّا إذا كان واجباً بغيره، فلابد من أنْ نتجاوزه حتى نصل فى النهاية إلى واجب بذاته، يقول ابن سينا فى إلهيات النجاة:

« لا شك أنَّ هنا وجوداً، وكل وجود فإمّا واجب وإمّا ممكن ، فإنْ كان واجباً فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب، وإنْ كان ممكناً فإنّا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب الوجود » (١) .

ويصف ابن سينا « حدوث » الكون بأنّه « صدور » أزلى أو فيض عن الواحد (٢) ، وعملية الصدور هذه مرتبطة بفعل الإدراك الذاتى، فالموجود الأسمى، بحكم إدراكه لذاته، من حيث هو عقلٌ محض من جهة، وأصلٌ لجميع الذوات الممكنة فى العالم من جهة أخرى، يولد بدون وسيط ما، الخليقة بجملتها، والنظام الذى يسرى فيها، ولا يرافق عملية التوليد هذه أى فعل من أفعال الإرادة أو القصد أو الفعل أو الإنفعال، ما عدا إدراكه لذاته من حيث هو سببٌ لجميع الأشياء والأصل الذى نشأت منه (٣) .

وهذا الارتباط المتبادل المحتم ما بين التعقل والفعل هوإمتيازٌ ينفرد به « الكائن الأوّل » وفيه تكمن قدرته على الاستغناء عن سائر القيود، بما فيها قيد الزمان، الذى لايستطيع أى فاعل إرادياً كان فعله أم عفوياً، أنْ ينشئ بدونه أى غرضٍ من أغراضه.

والواقع أنَّ ابن سينا يلوذ بفكرة الإنبثاق فى تدرجها من الوجود المطلق، عبر مراتب الوجود على إختلافها ، لكى يتوصل إلى حلٍ لمشكلة وجود الكثرة فى مقابل الوحدة،

---

(١) الهيات النجاة، ص ٣٨٣ . إنَّ ابن سينا يرى أنّه من المُحال أنْ يوجد فى زمانٍ واحد لممكن واحد علل ممكنة بالذات إلى ما لا نهاية ، إذ لو سلمنا بذلك لما تحقق الممكن، اما والممكن قد تحقق ، فهذا دليل على تناهى العلل المحدثة له؛ وهذه العلل ينبغى أنْ يكون بعضُها علة لبعضها الآخر، لأنّه من المستحيل ان يكون الشئُ علةً لغيره، ومعلولاً لغيره فى وقتٍ واحد ومن نفس الجهة، لهذا فإنَّ سلسلة جملة الكائنات الواجبة بغيرها لابد أنْ تُرد فى النهاية إلى واجبٍ بذاته هو الله تعالى.

(٢) ابن سينا، كتاب الشفاء ، ص ٣٨٠، س ٤٠٢ .

(٣) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص ٣٨٠، ص ٤٠٢ .

وهو سرٌ من أعمق أسرار الخلق [1] وعلى ذلك فالكثرة والمغايرة قد صدرتا حتماً عن حقيقة واحدة، وهنا نجد ابن سينا معتنقاً – بعد الفارابى – المبدأ الأفلوطينى القائل بأنَّ «عن الواحد لا يصدر إلاَّ الواحد». والانبثاق منتظم على نحو يجعل الكائنات المجاورة لمحيط الكون، والملاصقة للمادة الأولى التى تغلِّف الكون، أقرب إلى الكائن الواجب، وأشرف من الأجسام المجاورة للأرض. والواقع أنَّ ابن سينا يتصوَّر كل تغير نتيجةً لحنين الكائنات إلى بلوغ الكمال الذى يختص بالكائن الواجب.

ويُعطينا ابن سينا صورة مجملة لنظام الكون، يصف فيها مراتب الوجود، وفى أعلاها الله الذى خلق العقل المجرد المسمى بالعلة الأولى، ومن هذه العلة تنحدر نفوس الأفلاك وأجسامها وعقولها.

ومن العقول ينحدر المشترى، وسائر الكواكب حتى آخرها، وهو القمر، وبالقمر يتصل العقلُ العاشر وآخر العقول المفارقة، وهو العقل الفعّال الذى منه ينبثق عالم ما دون القمر.

وهكذا نجد أنَّ أوّل ما ينجم عن عملية الإنبثاق هذه هو «العقل الأول» الذى يُحرك الفلك الأقصى، وهو – العقل الأول – ، نظير مبدعه، واحدٌ بالعدد، لكنه خلافا للأول الذى أبدعه، متكثرٌ من حيث إنّ إدراكه لذاته يستتبع نوعا من الثنائية، إذ هو ممكنُ الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (أى بوجود الله) . والعقل الأول، إلى جانب هذا الإدراك الذاتى، هو دائم التأمل فى مبدعه أو مبدئه الأعلى .

فبإدراكه لذاته من حيث هو واجب بمُبدِعه، تنبثق عنه نفسُ السماء الأولى، وبإدراكه ذاته من حيث هو ممكنٌ بذاته، تنبثق عنه كرة السماء، وبإدراكه لمبدعه يتولّد عنه العقل الثانى فى هذه السلسلة، وهذه العملية تستمر تباعاً حتى نبلغ العقل العاشر الذى هو الحلقة الأخيرة فى سلسلة العقول، والذى يهيمن على الفلك الأدنى، أى عالم ما تحت القمر الذى نقطنه [2] .

والعقل العاشر – عند ابن سينا – ليس له القدرة على الإبداع الموجودة فى العقول

---

(١) راجع الدكتور سيد حسين نصر، «دراسات إسلامية» ص ٥١.

(٢) انظر تفصيلاً لذلك «عيون المسائل» ص ٢ وما بعدها، و«رسالة فى فصوص الحكم»، ص ٣، وما بعدها، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام» من ص ١٦٣ – ١٦٥ من الترجمة العربية.

السابقة عليه، أو على حد تعبير هنرى كوربان «ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكى يؤكّد بدوره عقلاً واحداً، ونفساً واحدة، وإنطلاقاً منه يتفجر الفيض – إذا صح التعبير – فى كثرة الأنفس البشرية، هذا العقل العاشر هو العقل الفعّال»[1].

ويتوسط العقل العاشر العالمين المعقول والمحسوس، وهو يلعب دوراً رئيسياً بالنسبة لعالمنا هذا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادى ووجودنا الذهنى، بعبارة أخرى أن العناصر الأربع الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس، حاصلة عن العقل الفعّال، كما أنّ المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل الفعّال[2].

وآخر ما يفيض عن الواحد، المادة، لكن المادة مبدأ صورى، لأنها فى ذاتها آخر الصور، وهنا يعود ابن سينا إلى أفلاطون لأنّ الكون فى نظره ليس إلاّ فكرة الله، ولأنّ الله يعقل ضرورة، وعقله هو كل ما هو كائن، فالحقيقة إذن هى عند ابن سينا، كما هى عند أفلاطون حقيقة المثال أو «الفكرة» أو الصورة.

ويصل ابن سينا إلى هذه النتيجة بالتفرقة التى يجعلها بين «الجوهر» و«الوجود»، أو بين «الماهية» و «الإنية»، وباعتباره الوجود عرضاً من أعراض الجوهر؛ فالحقيقة عنده هى للمثل، أى للمقولات الكلية، وهى لا وجود لها بذاتها، إنما وجودها فى الله[3].

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا لا يقول بعليّة حقيقية بين الموجودات بعضها والبعض الآخر، لأنّه انتهى (فى النمط العاشر من الإشارات بوجه خاص) إلى القول بأنّ الله هو العلة الحقيقية والمطلقة لهذا العالم، وليس هناك فعلٌ وانفعال بين الأشياء، إلا ويُرَد فى النهاية إلى الواحد المطلق.

هذه هى نظرية الفيض أو الصدور التى كانت أمراً ضرورياً، قال به ابن سينا بعد أنْ رفض آراء المتكلمين الذين يفهمون الدين على أنه يقول بالخلق من العدم، ولم يكن بوسع ابن سينا أنْ ينكر، بصراحة ووضوح، فكرة الخلق بالمعنى الدينى، كما أنّه لم

---

(١) «تاريخ الفلسفة فى الإسلام»، الترجمة العربية، ص ٦١.

(٢) راجع الدكتور إبراهيم مدكور، «نظرية الاتصال»، من كتابه: فى الفلسفة الإسلامية منهجٌ وتطبيقه».

(٣) فترتيب الأشياء – عنده – ما هو إلاّ مجرد توالى فحسب، فليس ثمة شئ من الأشياء علة فى إيجاد شئ، بعد الواحد المطلق» والواجب أنْ يُنسب الكلُ إلى المبدأ الأوّل وتُجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته تعالى».

يكن بوسعه أنْ يقترح في الوقت نفسه، بالقول بقدم العالم، لهذا لجأ هنا إلى القول بالإشراق والتجلي والفيض الإلهي، لكي يدلي بآرائه في العالم وصلة هذا الأخير بالله تعالى .

«قدم العالم» عند ابن سينا :

نستطيع أنْ نقول أنَّه ما من باحثٍ عالج الفكر السينوي، منذ الغزالي وابن رشد، حتى اليوم، استطاع أنْ ينفي عن ابن سينا، قوله «بقدم العالم» سواء كان خصماً له أم نصيراً ، وسواء كان مثالياً أو مادياً، لأنَّ فكرة «قدم العالم» هي الأصل في مذهبه الفلسفي ، ولذا كانت هي الأصل في الخصومة التي حمل الغزالي وأتباعه رايتها زمناً طويلاً لمحاربة الفلسفة السينوية دون هوادة، وذلك بأنَّ نصوص ابن سينا، في مختلف مؤلفاته تقرر فكرة «قدم العالم»، بأشكالٍ متنوعة من الشروح والبراهين.

فإنَّ ابن سينا قال بقدم العالم ، ومذهبه يُعد مذهباً قوياً، إذ أنَّه يدعمه بالعديد من الأدلة، بالإضافة إلى نقده للرأي الآخر، أي نقده للقائلين بالحدوث، وقد خصّص لهذه المشكلة جزءاً كبيراً من مؤلفاته الكبيرة «الشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات» ، لكن رغبة منه في مفاداة التصريح بهذا المذهب، إنطلاقاً من عقيدته الإسلامية، وحبه للفلسفة ومحاولته التوفيق بين الحكمة والشريعة، نقول أنَّه آثر طريقة وسطى بين المتكلمين – وخصوصاً الأشاعرة منهم – والفلاسفة، فهو لم يقل بقدم العالم على النحو الذي ذهب إليه أرسطو، ولا بحدوثه على النحو الذي ذهب إليه المتكلمون، لأنه لوأخذ برأي أرسطو على علاته لخالف مبادئ الدين، ولوأخذ برأي المتكلمين القائل بإله قديم يخلق العالم من لا شئ بمشيئته وإرادته لخالف ما استقر عليه رأيه في المبادئ الفلسفية [1] ، والأخذ بفكرة «قدم العالم» ، يستلزم الأخذ بفكرة التلازم بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، أي بين العلة الأولى ومعلولها، وهو العالم المادي.

وترتبط هذه المسألة – قدم العالم – عند ابن سينا بقضية الممكن والواجب ،

---

(١) الدكتور جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص ٢٣٠.

فالعالم عنده لا يمكن أنْ يكون واجب الوجود بالذات ، لأنَّ صفات الواجب لا تتوفر فيه، لذلك فهو ممكنٌ محتاجٌ فى وجوده إلى علة واجبة [1] .

وكتابات ابن سينا، التى يقرِّر فيها قوله بقدم العالم، أكثر وضوحاً وترتيباً ، وهذا أمرٌ طبيعىٌ لأنَّه متأخرٌ عن الفارابى، وقد نضجت المباحث ولانت المصطلحات الفلسفية، وتحددت معانيها، يقول ابن سينا:

« .. فإنَّ الهيولى لا تسبق الصورة بالزمان ، ولا الصورة تسبق الهيولى أيضا ، بل هما مبدعان عن ليسية (أى لا شئ) ، ومبدعهما يتقدم الكل بالذات، إلاَّ أنَّه كان معه فيما لم يزل، زمانٌ ، لأنَّ الزمان يحدث مع حدوث الحركة » [2] وواضح هنا أنَّ الهيولى، والصورة محدثان بالذات قديمان بالزمان [3] ، ويقول ابن سينا فى نفس الرسالة [4] :

«إنَّ المواد للأجسام العالمية صنفان، صنفٌ يختص بالتهيؤ لقبول صورة لاضد لها ، فيكون حدوثها على سبيل الإبداه [5] لا على سبيل التكوين من لا شئ آخر، وفقدها على سبيل الفناء، لا على سبيل الفساد إلى شئ آخر. وإلى هذا يرجع قول الحكيم [6] فى كتبه أنَّ السماء غير مكونة من شئ ولا فاسدة إلى شئ ، لأنها لا ضد لها،

---

(١) ويعرِّف ابن سينا العالم بأنَّ « مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ، فيقال عالم لكل جملة موجودات متجانسة كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل» (راجع ابن سينا ، الحدود، ص ٢٨).

(٢) ابن سينا : « تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات » تحقيق الدكتور حسن عاصى ، ط١ ، دار قابس، ١٩٨٦م، ١٤٠٦هـ ص١٢.

(٣) يقرر أرسطو ذلك فى كتابه السماع الطبيعى ، ونجده ايضاً فى تفسيرات ابن رشد لما بعد الطبيعة

(٤) ص ٣١ – ٣٢.

(٥) الإبداع كما يرد عند الفيضيين يعنى إيجاد شئ من لا شئ، واما التكوين ومثله الصنيع فهو إيجاد شئ من شئ مثل التمثال يصنع من الطين، (انظر ابن الأثير «النهاية فى غريب الحديث والاثر» القاهرة ١٣١١هـ ص ٣١٦، والزبيدى: «تاج العروس القاهرة ١٣٠٦هـ، والاصفهانى: المفردات فى غريب القرآن. مطبعة الميمونة، لقاهرة ١٣٢٤هـ ص ١٥٧، وابن منظور: لسان العرب، بيروت ١٩٥٩م، والرازى: «مختار الصحاح» ١٣١١هـ والفيروز ابادى: القاموس المحيط، كلكتا، ١٨١٧ ، هذه القواميس تراجع تحت كلمة بديع وبدع. فصل الباء باب العين. وكذلك التعريفات للجرجانى، القاهرة ، ١٩٣٨م، باب الألف، ص ٣ ، أمَّا فى القرآن فالكلمة «بديع» مساوية لكلمة «الصنع» (القرآن: ٦/ ١٠١ ، ٢/ ١١٧) الاية الاولى «بديع السموات والارض» ، والثانية بديع السموات والارض وإذا قضى امراً ..» فبديع فى الايتين تعنى الصنع والتكوين.

(٦) المقصود بالحكيم (ارسطو) .

والصنف الثانى صنفٌ مهيأ لقبول الصورة المضادة فيتكون تارة هذا بالفعل وذلك بالقوة [1] وتارة بالعكس» ؛ «فالصانع أعطى الهيولى التى أبدعها، من الصور ماكان يجب فى حكمته وجوده الذى كان يقتضيه عمل تقديره» [2] .

وفى رسالة ابن سينا فى الحدود نصوصٌ واضحة تبين حقيقة موقفه من مسألة «حدوث العالم» وإجلاء لنقاط الإختلاف مع المتكلمين، وأنَّ جوهر الخلاف بينهما حول المصطلح، فالحدوث والإبداع والقدم عند الفلاسفة معنى معين، أما المتكلمون فيفهمونها من خلال المعنى الذى يحددون به هذه الكلمات، وهومعنى مختلف، ومن هنا يختلف الفريقان فى المقدمات والنتائج .

وفيما يلى نصوص يُحدد فيها ابن سينا معنى الإبداع والإحداث والقدم، وكل هذه تقوم على مقولتين أساسيتين :

الأولـــى : التفريق بين الممكن الوجود بذاته، والواجب الوجود بذاته .

والثانية : النظر إلى القدم والحدوث من زاويتين، زاوية الزمان (بدايته أو عدم بدايته)، وزاوية الماهية (هل هى مأخوذة من الغير أم هى بلا علة) .

فإذا وضعنا هاتين المقولتين أمام أعيننا فهمنا بجلاء النصوص التى هى :

«الإبداع» اسم لمفهومين، أحدهما، تأسيس الشئ لا عن شئ ، ولا بواسطة شئ. والثانى: أنْ يكون للشئ وجودٌ مطلق عن سبب بلا توسط وله فى ذاته - أى الممكن- أن لا يكون موجوداً ، وقد افقد الذى فى ذاته افقاداً تاماً» [3]

وهذا النص يُوضح أنَّ وضع الفلاسفة الفيضيين للعالم كممكن بذاته هو وضع ذهنى متصور فقط، لأنَّ هذا الممكن لما كان معلولاً لعلة واجبة الوجود بذاتها تامة، فقد فقد طبيعة الإمكان، وصار من صنف الواجب الوجود بالغير أى الضرورى الوجود

---

(١) القوة فى مقابل الفعل تساوى الإمكان، أى الاستعداد، وتساوى التعقل مثل البذرة فيها قوة لأن تصير شجرة، وعقل الطفل السوى فيه قوة لأنْ يصير مكتسباً للمعلومات حاصلاً عليها بالفعل ، والفعل يعنى الكمال أو النضج فى مقابل القوة ، مثل البذرة وقد صارت شجرة، وهما مبدآن معروفانِ عند أرسطو، وعلى أساسهما يقيم جملة من قضايا ميتافيزيقاه.

(راجع ، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٧ - ١٧٥) .

(٢) ، (٣) «تسع رسائل فى الحكمة» ، ص ٣٥ - ٣٧، ص ٨١ .

دائماً، ولما كان معلولاً لا تتقدمه علته إلاّ بالذات، ولا يتأخر عنها بالزمان ، فلا يمكن أنْ يُتَصوّر أنه كان ثمة وقت لم يكن فيه العالم غير موجود ، ومن هنا فهو موجود وجوداً مطلقاً، وافتراض أنّه كان معدوماً – أى ممكناً بالذات – هو افتراضٌ ذهنى لنّتمكن من التمييز بينه وبين علته التى هى واجبة الوجود بالذات، ولا علة لها؛ ومثل هذا العمق والغوص لا قبل للكثير من متكلمى ما قبل القرن الخامس الهجرى به ، ومن هنا فإن كثيراً من التشنيع على فلاسفة الإسلام – فى رأى البعض [1] – مرجعه إلي حد ما عدم الفهم من قبل المشنعين لحصيلة أقوالهم.

ويفسر ابن سينا معاني (أوجد – صنع – فعل) فيقول :

أنَّها جميعاً تبين لأنه قد حصل للشئ من شئ آخر وجود بعد أن لم يكن. ويمكن القول بأنَّ هذه الألفاظ عندما تنسب لله تختلف عنها إذا أضيفت للفاعل المشاهد، وإيجاد الله للعالم لا يمكن أنْ يكون من العدم. و« الإحداث » يُقال على وجهين: أحدهما زماني والآخر غير زماني، المعنى الأول، إيجاد شئ بعد مالم يكن له وجود فى زمان سابق ، ومعنى الإحداث الغير زماني، إفادة الشئ وجوداً وليس له فى ذاته ذلك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان بل فى كل زمان . . » [2]

ويشرح لنا معنى القدم قائلاً : [3]

« القدم، يقال على وجوه، فيُقال بالقياس لشئ، زمانه فى الماضى أكثر من زمان شئ آخرهو قديم بالقياس إليه (وهذا هو المعنى العامى). وأما القديم المطلق (وهو المطلوب هنا) فهو أيضاً [4] يقال على وجهين :

بحسب الزمان وبحسب الذات ، أمّا الذى بحسب الزمان، فهو الذى وُجد فى زمانٍ ماض غير متناه، وأما القديم بحسب الذات هو الذى له مبدأ يتعلق به وهو الله ».

---

(١) راجع الدكتور حسام الدين الألوسى : حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين»، ط٢، بغداد ١٩٨٦م، ص ٤٣ الهامش.

(٢) « تسع رسائل » ، ص ٨١، « الإشارات والتنبيهات » ، جـ٣ ، ص ٤٨٧ .

(٣) « تسع رسائل »، ص ٨٢.

(٤) أي مثل الحادث يُطلق على معنين .

وعلى هذا يرى ابن سينا ، أنَّ التمايز بين ماهو واجب الوجود بذاته، وما هو واجب الوجود بغيره، تمايزٌ اعتبارى، يرجع إلى اعتبار أنَّ الأول علة للثانى . يقول ابن سينا[1] :

« إنَّ مبدأ الكل ذات واجبة الوجود. وواجب الوجود واجب أنْ يوجد ما يوجد عنه ». أى أنَّ وجوديهما متساوقان، لا يتأخر أحدهما عن الآخر، فما دام « المبدأ الأول » واجب الوجود، وعلة لما هو موجود، فذلك يقتضى أنْ يوجد معلوله وجوباً دون تخلف عنه، ودون « قبل » أو » بعد .

صحيح – كما يقول ابن سينا – إنَّ « للعلة استحقاق الوجود قبل المعلول »، ولكن العلة والمعلول – وهذا قوله أيضاً – « بما هما ذاتان ليس يلزم فيهما خاصية التقدم والتأخر، ولا خاصية الـ« مع »، وبما هما متضايفتان ، علة ومعلول ، فهما معاً . . »[2] .

« والشئ يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة، مثل البعدية الزمانية والمكانية، وإنَّما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون بإستحقاق الوجود، وإن لم يمتنع أنْ يكونا فى الزمان معاً، وذلك إذا كان وجود هذا عن الآخر، ووجود الآخر ليس عنه، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر، حصل له الوجود، ووصل إليه الحصول »فهذه بعديجة بالذات » [3]، أى ليست « البعدية » هنا زمانية ولا مكانية، وإنما « بعدية » معنوية صرفة ترجع إلى « نسبية » كل من العلة والمعلول » [4] .

ونصل هنا مع ابن سينا إلى تقرير « أزلية » هذا الوجود (العالم)، فإنَّه ما دام « المبدأ الأول » واجب الوجود للضرورة، فلا يمكن أنْ يكون أمٌ لا يوجد فيه، فهو إذن قديم أزلى، وما دام معلوله، وهو هذا الوجود، لا يمكن أنْ يتخلف عن وجوده – أى عن وجود « المبدأ الأول » – فمعلوله هذا، وهو وجود العالم، قديم أزلىٌّ مثله بالضرورة.

يقول ابن سينا فى « الاشارات » : [5]

---

(١) « النجاة »، ص ٢٥٤ .

(٢) « النجاة » ص٢٢ .

(٣) « الاشارات » ، جـ٢، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

(٤) راجع حسين مروة، « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية »: جـ٢، ط الخامسة، ١٩٨٥م، ص ٦٣١ .

(٥) جـ٣، ص ١١٠ – ١١٢ .

« .. وجود المعلوم متعلق بالعلة من حيث هي، على الحال التى تكون بها علة، من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك ، فإذا لم يكن شيئاً معوقاً من الخارج، كان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجُدت تلك الحالة - كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك - وجب وجود المعلول، وأيهما فرض أبداً، كان ما بإذائه (أى ما يقارنه) أبداً، أو وقتاً ما كان ما بإزائه وقتاً ما، وإذا جاز أنْ يكون شيئاً متشابهاً الحال فى كل شئ وله معلوم، لم يبعد، أى يجب عنه سرمداً، فإذا لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم، فلا مضايفة بعد ظهور المعنى ».

ونرى هذا النص تطويراً مهما لمفهوم علاقة العلية بين « المبدأ الأول والعالم »، فهو لا يقتصر على تقرير سرمدية العالم، كضرورة التناسب والتوازن المطلق بينه وبين « العلة الأولى »، بل هوأيضاً يعمّق فكرة نفى الخلق، أى نفى إيجاد العالم من عدم، إنَّ هذه الفكرة ملازمة - بالطبع - لسرمدية العالم، فالسرمدى لا يمكن أنْ يكون مسبوقاً بالعدم، وإلاّ لم يكن قديماً أصلاً [1] » . ولكن ابن سينا هنا يضع الفكرة بصورة تجعلها أبعد دلالة من كونها نفياً للخلق من عدم، لننظر فى قوله:

« .. فإذاً لم يسم هذا مفعولاً بسبب إنْ لم يتقدمه عدم .. » فهذا المعلول - أى العالم - لا يسمى - إذن - مفعولاً للعلة الأولى ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا تسمى العلة الأولى « فاعلة » بالطبع، ومؤدى نفى « المفعولية » و « الفاعلية » هو نفى « الفعل »، فالعلاقة بين العلة والمعلول هنا إذن ليست علاقة فعل وإنفعال؛ فما حقيقة علاقة العلّية إذن بين واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره؟

نجد مفتاح الجواب فى قولٍ آخر لابن سينا [2]:

« الإبداع هو أنْ يكون من الشئ وجودٌ لغيره متعلقٌ به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما يتقدمه عدم لم يستغن عن متوسط، فالإبداع أعلى رتبة من التكوين والإحداث » ويأتى هذا النص، تفسيراً لتلك العلاقة التى قررّها فى النص السابق بين العلة والمعلول ، أى بين الله والعالم، فهى علاقة إيداع ، وليست علاقة تكوين أو إحداث. والإبداع أعلى رتبة منهما .

---

(١) « النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية »، جـ٢ ، ص ٦٣١ .

(٢) الإشارات، ص ٥٢٤ - ٥٢٥ .

هنا إذن مقولات ثلاثة: الإبداع، والتكوين، والإحداث، فما مضمون كل منهم بتحديد؟ أما «الإبداع» فقد حدده ابن سينا بوضوح: أنه «تعلق وجود المعلول بعلة مباشرة، أى دون أنْ يكون مسبوقاً بمادة أو أداة أو زمان – وأما «التكوين» فهو أنْ يكون من الشئ وجود مادى» و «الإحداث» هو: «أن يكون من الشئ وجودٌ زمانى». وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه، والإبداع أقدم منهما، لأنَّ المادة لا يمكن أنْ تحصل بالتكوين، والزمان لا يمكن أنْ يحصل بالأحداث، لامتناع أنْ يكونا مسبوقين (أى المادة والزمان) بمادة أخرى، وزمان آخر، فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى، فهو أعلى مرتبة منهما» [١].

ونستنتج من هذا، أنَّ وجود العالم حصل بالإبداع، لأنَّه حصل بحكم الملازمة الأزلية بين العلة الأولىٰ ومعلولها، ويمتنع أنْ يكون قد حصل بالتكوين، لأنَّ ذلك يستدعى أنْ تكون المادة مسبوقة بمادة أخرى، فى حين أنها – بحكم صدورها مباشرة عن العلة الأولى – لم تصدر عن مادة قبلها، كما يمتنع أنْ يكون قد حصل بالإحداث، لأنَّ ذلك يستدعى أنْ يكون الزمان مسبوقاً بزمانٍ آخر، فى حين أنه بحكم الأزلية – لم يكن قبله زمان؛ وهذا يعنى أنْ أصل العالم يرجع إلى تلازم ضرورى أزلى بين «المبدع» الأول (بكسر الدال) والمبتدع (بفتح الدال)، أى أنَّ أصل العالم، وحدة وجودية ضرورية قائمة – أزلياً – بين العلة الأولى «المبدعِة» ومادة العالم «المبدعة» [٢].

والفارق بين «العلة الأولى» ومعلولها «العالم»، فارق اعتبارى محض، لأن النتيجة من كل ما تقدم أنَّ كليهما يجتمع مع الآخر ضمن وحدة تنتفى بها الحدود المميزة للعلة من المعلول.

وهناك رأىٌ توصل إليه أحد الباحثين العرب [٣] قريبٌ من هذا الاستنتاج الأخير، يقول: «إنَّ تعبير ابن سينا عن واجب الوجود بأنه «مفارق للمادة»: – وهو تعبيرٌ يتكرر عنده كثيراً – لا يعنى به أنه مجردٌ عن المادة، بل يعنى به – كما يرى الباحث

---

(١) الطوسى: «شرح الإشارات لابن سينا» (نقلاً عن هامش «الإشارات»، جـ٢، ص ١١٦ – ١١٧).

(٢) راجع: «النزعات المادية..»، ص ٦٤٣.

(٣) طيب تيزينى: «مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسط»، دمشق، ١٩٧١م، ص ٣١١.

نفسه – أنَّ مفهوم المفارقة » ينحصر فى إطار الأفضلية الذاتية بين الموجودات » ، وأنَّ كون واجب الوجود « مفارقاً للمادة » هو أنه – أى واجب الوجود – أكمل وأفضل منها ».

وفى رأى ابن سينا، أنَّ القول بالحدوث، يؤدى إلى تعطيل وجود الله تعالى فترة من الزمان، ولذلك نجده يطلق على القائلين « بالحدوث » المعطلة، يقول حول هذا المعنى [1] :

« هؤلاء المعطلة الذين عطّلوا الله تعالى عن وجوده، لا يخلو أمرهم إما أنْ يسلموا أنَّ الله عز وجل كان قادراً، قبل أنْ يخلق الخلق، أنْ يخلق جسماً ذا حركات تقدر أوقاته وأمنته ينتهى إلى وقت خلق العالم، أو يبقى مع خلق العالم، ويكون له إلى وقت خلق العالم أوقات وأمنة محددة، أو لم يكن الخالق قادراً أن يبتدئ الخلق الآخر إلا حين ابتداء وهذا القسم الثانى محال يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة ». وينتهى ابن سينا إلى القول بأنَ تقدم الله عز وعلا على العالم تقدم بالذات، وليس بالزمان، فإذا أريد بتقدم الله على العالم هذا النوع متقدمٌ على العالم والزمان تقدماً زمانياً، وجب أنْ يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمانٌ آخر يكون فيه العالم معدوماً ، فيكون إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهذا تناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان، وإذا وجب قدم الزمان الذى مقدار الحركة، ووجب قدم الحركة، وأيضاً قدم المتحرك، وبالتالى وجب قدم العالم.

استمع إلى ابن سينا يقول : [2]

« .. لو كان حدوث الزمان زمانياً، أو لو كان له مبدأ زمانى لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أى بعد زمان متقدم، فكان بعداً لقبل غير موجود معه، وكل ما كان

---

(١) النجاة، ص ٤٢١، وإلهيات الشفاء، جـ٢، ص ٢٨٠ – ٢٨١.

(٢) النجاة، ص ١٩٠، « وعيوم المسائل » ص ٢٦، وكون الزمان حادثٌ بالذات فقط، واضحٌ، أمّا الحركة فبيان ذلك انها إذا كانت محدَثة بحركة اخرى لما كانت محدثة، لاننا نثبت وجود الحركة فى الوقت الذى نفترض عدمها، فلم يبق إلاّ بأنّها قديمة بالزمان، وبدايتها هو المحرك الأوّل، اى الله، فهى محدثة بالذات لا بالزمان، لأنه ليس بينهما وبين الله تعالى زمانٌ لم تكن موجودة فيه.

كذلك فليس مبدأ للزمان كله، فالزمان مبتدع أى يتقدمه باريه فقط بالذات. ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان، والحركة مثل الزمان، ليست محدَثة حدوثاً زمانياً».

وعلى هذا «فالعالم» من حيث هو معقول لواجب الوجود، أى مبدع له، لا أول له فى الزمان، ذلك أنَّ الذات الواحدة، إذا كانت من جميع جهاتها واحدة لا يمكن أنْ يوجد عنها فيما قبل، لأنَّه إذا وُجد عنها شئ لم يكن فيما قبل، فقد حصل مرجِّح رجَّح وجود ذلك الشئ على عدمه، وهذا غير جائز فى واجب الوجود لأنه واحدٌ من جميع الجهات.

والعالم قديمٌ بالزمان حادث بالذات، «قديم» بالزمان» بمعنى أنَّه لا أول لوجوده، و«حادث بالذات» بمعنى أنَّه معلولٌ للسبب الأوّل واجب الوجود، ومعلومٌ أنَّ العلة سابقة للمعلول سبقاً ذاتياً لا زمانياً، ويمثل ابن سينا لذلك بحركة الخاتم بالنسبة لحركة الأصبع، إنَّ حركة الخاتم مزامنة لحركة الأصبع لا تتأخر عنها، ولكن حركة الأصبع أسبق بالذات من حركة الخاتم لأنها علة لها. وواضح أنَّ مفهوم «الحادث بالذات القديم بالزمان» يطابق كل المطابقة مفهوم «الممكن بذاته الواجب بغيره« فالعالم ممكن بذاته فهوحادث بالذات، وهو واجب بالقديم واجب الوجود فهو قديم بالزمان» (١)

وهنا نجد إختلافاً بين ابن سينا والمتكلمين فى تصور كل منهما لمفهوم الحدوث، وقد تناول ابن سينا نفسه هذا الإختلاف فى أكثر من موضع من مؤلفاته؛ ففى القسم الثالث من النجاة، نجده يبيِّن أنَّ علة الحاجة إلى الله تعالى هى الإمكان لا الحدوث، كما يتوهم ضعفاء المتكلمين – على حد تعبيره – يقول : (٢)

« .. اعلم أنَّ الفاعل الذى يفيد الشئ وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران عدمٌ قد سبق وجوده فى الحال، وليس للفاعل فى عدمه السابق تأثير، بل تأثيره فى الوجود الذى للمفعول منه، فالمفعول إنما هو مفعول لأجل أن وجوده من غيره، لكن عرض رنْ كان له عدمٌ من ذاته وليس ذلك من تأثير الفاعل. فإذا توهمنا أنَّ التأثير الذى كان من

---

(١) النجاة، ص ٨٨، وما بعدها و «الإشارات والتنبيهات»، جـ٤، ص ٨٤ وما بعدها، وراجع ايضاً، محمد عابد الجابرى «بنية العقل العربى»، ص ٤٦٠ – ٤٦١.

(٢) النجاة، ص ٣٤٧، وهذا نصٌ صريح فى أنَّ الإمكان الذى للعالم قبل وجوده ذهنىٌ فقط عند الفيضيين.

الفاعل وهو أنَّ وجود الآخر منه، لم يعرض بعد عدمه، بل ربما كان دائماً، كان الفاعل أفعل لأنه أدوم فعلاً » .

ثم يبيِّن لنا أنَّ الحدوث بالمعنى الذى ذهب إليه المتكلمون غير صحيح، فيثبت أولاً أنَّ الزمان يستحيل أنْ يفرض حادثاً بالزمان، بل حدوثه إبداعى لا تتقدمه مادة، ثم يتحدث عن ضرورة الحدوث بالذات لا بالزمان ، استناداً على دليل العلة التامة .

وفيما يلى بيان هذا كله لأهميته :

حول معنى أنَّ الزمان يستحيل أنْ يفرض حادثاً بالزمان، يقول ابن سينا (١) :

« إذا كان ما لزمان وجوده بداية زمانية معدوماً ، فإما أن يكون عدمُه قبل وجوده، أومع وجوده، والقسم الثانى محال، فبقى أنْ يكون معدوماً قبل وجوده. فلا يخلو إما أنْ يكون لوجوده قبل أولا يكون، فإن لم يكن لوجوده قبل، فلم يكن معدوماً قبل وجوده، وإنْ كان لوجوده قبل، فإما أنْ يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً، فإنْ كان شيئاً معدوماً ، فلم يكن له قبل موجود، كان فيه معدوماً، فبقى أنَّ القبل الذى كان له شئ موجود، وذلك الشئ الموجود ليس الآن موجوداً، فهو شئ قد مضى وكان موجوداً، وذلك إمّا ماهية لذاته وهو الزمان ، وإمّا ماهية لغيره وهو زمانه (أى أنه تلك الماهية التى هى غيره) فيثبت الزمان على كل حال » .

ويحاول ابن سينا – بعد أنْ بيَن استحالة حدوث الزمان فى رده على قول المتكلمين بحدوث العالم بالزمان وأنَّ الأخير له بداية – أنْ يثبت خطأ قول المتكلمين هذا بوجه آخر، وهو: أنَّ كل حادث زمانى فهو مسبوق بالمادة لا محالة؛ أى أنْ كل حادث يوجد قبله وبعده زمان، لابد أنْ يحدث من مادة، ويبنى ابن سينا على هذا أنَّ عالم ما تحت فلك القمر، أى عالم العناصر الأربعة ومركباتها مثل المعادن والنبات والحيوان، وهو العالم الأرضى الذى نعيش فيه ، مكونٌ ليس من عدم بل من هيولى أولى، أما العالم العلوى عالم ما فوق فلك القمر، وهو عالم الأفلاك والعقول الفلكية والنفوس الفلكية،

---

(١) النجاة، ص ٣٠٦، وخلاصة هذا الدليل بابسط صورة أننا إذا فرضنا أنَّ الزمان له بداية زمانية فقبل الزمان قبل وبعد، وكلاهما طرفا زمان، وعليه فقبل الزمان زمان، فلا يصح أن يكون له بداية زمانية.

وهو غير مكون من العناصر الأربعة، ولا هو مركبٌ منها، فإنه مبدعٌ إبداعاً لا من شئ؛ يقول ابن سينا في النجاة (١) :

« لا يمكن أنْ يحدث حادثٌ زماني، ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة، البرهان أنَّ كل كائن، فيحتاج أنْ يكون – قبل كونه – ممكن الوجود في نفسه، فإنَّه إنْ كان ممتنع الوجود في نفسه لم يكن البتة، وليس إمكان وجوده، هوأنَّ الفاعل قادرٌ عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه، إذا لم يكن هو في نفسه ممكناً، ألا ترى أنَّا نقول: إنَّ المحال لا قدرة عليه ».

وبعد هذا يثبت ابن سينا أنَّ الحدوث بالذات لا مفر منه رداً على قول المتكلمين بالحدوث الزماني. فبعد أنْ يتحدث ابن سينا عن حدوث الأجسام الطبيعية في عالمنا الأرضي يتكلم عن حدوث العالم ككل، فيبين استناداً على دليل العلة التامة وجوب الحدوث بالذات، بحيث لا يتأخر العالم في الوجود « بمدة » عن وجود الله، ثم يبيِّن أنَّ هذا الحدوث للعالم ككل لا يحتاج إلى مادة، ولا زمان قبله.

يقول ابن سينا حول هذا المعنى (٢) :

« .. كما أنَّ الشئ قد يكون محدثاً بحسب الزمان، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات ، فإنَّ المحدَث هو الكائن بعد أن لم يكن، فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان، وقد تكون بالذات، فإذا كان الشئُ له في ذاته أن لا يجب له وجود بل هو بإعتبار ذاته وحدها بل علتها لا توجد، وإنما توجد بالعلة. والذى بالذات قبل الذي من غير الذات، فيكون كل معلول في ذاته محدثاً، وإن كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً مستفيداً لذلك الوجود عن موجد فهو محدث لأنَّ وجوده من بعد لا وجوده بعدية بالذات، وليس حدوثه إنما هو في آنٍ من الزمان فقط، بل هو محدَثٌ في جميع الزمان والدهر، فلا يمكن أنْ يكون حادثٌ بعدما لم يكن بالزمان إلا وقد تقدمته المادة التي منها حدث ».

---

(١) النجاة . ص ٣٥٦ – ٣٥٧.

(٢) نفسه، ص ٣٦٨، ويمكن الرجوع للإشارات، ص ٥٣٥ – ٥٣٨، حيث يوضح ابن سينا خلاصة مذهبه، ومذهب المتكلمين، وحجج الفريقين بمنتهى الإيجاز والوضوح.

وينتهي ابن سينا إلى التمييز بين قديمين: «القديم بحسب الذات»، وهو واجب الوجود بذاته، و«القديم بحسب الزمان» وهو كل موجود أزلى، أى ما يشمل واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، فكلاهما «لا أول لزمانه» أمّا الحادث، الذى لذاته مبدأ هى به موجودة، فهو ما يدعوه بالحادث الذاتى، وهو ما ينطبق على واجب الوجود بغيره الذى يحصل وجوده بعملية «الإيداع»؛ وأمّا الحادث الذى لزمانه ابتداء فهو ما يدعوه «بالحادث الزمانى»، وهذا الأخير هو الحادث الحقيقى الذى يستحق صفة الحادث؛ بالمعنى الفلسفى، بين الموجودات، لكنه هنا ليس بالحادث المسبوق بالعدم المطلق، وذلك لأنّ «القبل الذ كان له، شئٌ موجود، وذلك الشئ الموجود ليس الآن موجوداً، فهمو شئٌ قد مضى، وكان موجوداً» (١)

والقاعدة التى ينطلق منها ابن سينا فى تقريره ما سبق هى:

أنَّ الزمان قديم، فليس من زمانٍ حادث إلاّ عن زمان أزلى، وأنَّ المادة قديمة، فليس يحدث كائنٌ إلاّ عن مادة أزلية، ونتيجةُ الأمرين السابقين، أنّه لا يوجد كائنٌ من عدم إطلاقاً .

رابعاً: «قدم العالم» عند ابن رشد:

يعتبر ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أول وآخر أرسطوطالى عظيم على المسرح الفلسفى فى الإسلام، فمذهب ابن رشد مذهبٌ يتخذ من العقل هادياً، ومن مبادئ المنطق ركيزة له وأساساً، ومن هنا كانت نزعته، نزعة تواكب العقل والعقل يواكبها، حتى أصبح ابن رشد بحق فيلسوف العقل فى الإسلام، بحيث لا تذكر كلمة العقل، إلاّ ويذكر معها اسم ابن رشد، وفلسفة ابن رشد، ومنهج ابن رشد (٢) .

وقد كان إنتاج ابن رشد الفلسفى من الفخامة والتنوع بمنزلة كبار فلاسفة المشرق، إلاّ أنَّ إنتاجه هذا يتميز بأمرين عن إنتاج العلمين المشرقيين، الفارابى وابن سينا، هما دقته فى تفسير نصوص أرسطو، وأمانته فى معالجة موضوع الصلة بين الفلسفة والشريعة.

---

(١) راجع، «النجاة»، ص ٢١٨ – ٢١٩ .

(٢) الدكتور عاطف العراقى، «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ط٢، دار المعارف، ١٩٨٦م، ص ٥٣٠ .

وقد أهتم ابن رشد اهتماماً كبيراً بالبحث فى مشكلة «الحدوث والقدم»، كما أهتم بها كثير من متكلمى وفلاسفة العرب، وإذا كان يقول بقدم العالم – كما سنرى– فإنَّه كان حريصاً على نقد المتكلمين – وخاصة الغزالى – الذين قالوا بحدوث العالم من ناحية، ومن ناحية أخرى نراه ينقد فلاسفة الأسلام – وخاصة الفارابى وابن سينا – الذين قالوا بالفيض ، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله تعالى مختلفاً عن تصور علماء الكلام – وخاصة الأشاعرة – له، بل ومختلف أيضاً عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو بالفيض. وقبل أن نعرض لقول ابن رشد بقدم العالم، لنا أنْ نشير إلى نقده للقائلين بالحدوث من جهة، وللقائلين بالفيض من جهة أخرى.

(أ) نقده لطريقة المتكلمين فى الاستدلال على حدوث العالم :

لقد هاجم الغزالى الفلاسفة، قاصداً الكشف عن تناقضاتهم متهماً إياهم – وابن سينا خاصة – بعدم التزام ما شرطوه فى المنطق فى قسم البرهان فى مؤلفاتهم فى الإلهيات؛ وقد كتب ابن رشد كتابه «تهافت التهافت» ليبين أنَّ الغزالى نفسه لم يلتزم فى ردوده شروط البرهان، وإنّما سلك مسلكاً سفسطائياً فى أكثر أقاويله منحياً باللائمة على ابن سينا الذى انحرف عن الطريقة البرهانية، وانساق مع إ
المتكلمين الجدلية، والأشاعرة منهم بكيفية خاصة [1]. وعلى هذا فقد تص
رشد لنقد المذهب الأشعرى الذى كان يصدر عن الغزالى فى دعاويه.

ونقد ابن رشد الطريق الجدلى، راجعٌ إلى أنَّه يؤمن بالمبادئ اليقينية البرهانية، وأنَّه ينادى بتطبيق هذا الطريق البرهانى على دراسة المشكلات الفلسفية، ويعتبر هذا البرهان محكاً للنظر الصادق السليم، دليل ذلك قول ابن رشد : [2]

«إنَّ الحكمة هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان» والمعروف أنَّ الأشاعرة أعتمدوا فى الإستدلال على حدوث العالم، نظرية الجوهر الفرد، وقد تصدى ابن رشد لنقد طريقتهم هذه مشيراً بادئ ذى بدء إلى أنها تنبنى عندهم، على ثلاث

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابرى، «بنية العقل العربى»، ط١ بيروت، لبنان ١٩٨٦م، ص ٥٣٠.

(٢) راجع الدكتور عاطف العراقى، «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» ، ط١، دار المعارف، ١٩٨٠م، ص ٤٧ – ٤٨ .

مقدمات هى بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم، إحداها: أنَّ الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أى لا تخلو منها، والثانية: أنَّ الأعراض حادثة، والثالثة: أنَّ ما لا ينفك عن الحوادث حادث.

أمَّا المقدمة الأولى، فيقول بشأنها، إنهم إنْ عنوا بالجواهر، الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، فهى صحيحة، وإنْ عنوا بها الأجزاء التى لا تتجزأ، وهذا ما يقصدونه، ففيها – أى فى هذه المقدمة – شكٌّ ليس باليسير، ذلك أنَّ وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه، وفى وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند [1]، إذن فقبل أنْ نقول: «الجواهر المفردة لا تنفك عن الأعراض، يجب أنْ نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه، والأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلاَّ بأدلة خطابية، مثل قولهم إنَّ الفيل أعظم من النملة، لأنَّ فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ويستخلصون من ذلك أنَّ أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة، لأنَّ لو كانت أجزاؤهما غير متناهية، صح القول أنَّ أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل، ولما كانت أصغر منه. وهذا فى نظر ابن رشد غلطٌ، وهذا الغلط «إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أنَّ ما يصدق فى العدد. «فنقول إن عدداً أكثر من عدد، من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعنى الوحدات وأنما الكم المتصل، فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول فى الكم المتصل أنه أعظم وأكبر، ولا نقول إنه أكثر وأقل، ونقول فى العدد أكثر وأقل، ولا نقول أكبر وأصغر»[2] .

وأمَّا المقدمة الثانية وهى القائله: «إنَّ جميع الأعراض حادثة فهى مشكوكٌ فيها، وخفاء هذا المعنى كخفائه فى الجسم، وذلك إنَّا إنَّما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق فى النقلة من الشاهد فى كليهما إى الغائب، أى أنْ نحكم بالحدوث على مانشاهد منها قياساً على ما شاهدناه، فقد يجب أنْ نفعل ذلك فى الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام» وبالتالى تستغنى عن فكرة الجوهر الفرد ذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ

---

(١) ابن رشد «الكشف عن مناهج الأدلة»، القاهرة – المكتبة المحمودية ط ١٩٦٨م، ص ٤٦ – ٤٧.

(٢) نفسه، ص ٤٧.

ابن رشد أنَّ المشكلة ليست فى القول بحدوث الأجسام التى من جنس الأجسام الأرضية التى نشاهدها، وإنما المشكلة هى:

«إنَّ الجسم السماوى، وهو المشكوك فى الحاقه بالشاهد، الشك فى أعراضه كالشك فى حدوثه نفسه لأنَّ لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه، ولذلك يجب أنْ نجعل الفحص عنه من أمر حركته (كما فعل أرسطو)، وهى الطريقة التى تفضى بالسالكين إلى معرفة الله بيقين» (١)

أمّا طريقة الأشاعرة، فلا تؤدى إلى يقين، لأنَّها تقوم على قياس غائب (الجسم السماوى) على شاهد (الأجسام الأرضية)، ليسا من طبيعة واحدة، أو على الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة» (٢) ، وقياس الغائب على الشاهد «دليل خطابى إلاّ من حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب» (٣) .

وأمّا المقدمة الثالثة، وهى القائلة «إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»، فهى مقدمة يمكن أن تُفهم على معنيين :

أحدهما أنَّ ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها؛ والمعنى الثانى: ما لا يخلو من واحدٍ منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه.

فأمّا هذا المفهوم الثانى فهو الصادق، أى ما لا يخلو عن عرضٍ ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، فإنه ضرورة أنْ يكون الموضوع له (الحامل للغرض المذكور) حادثاً، لأنَّه إنْ كان قديماً فقد خلا من ذلك الغرض) وقد كنا فرضناه لا يخلو.

وأمّا المفهوم الأول: وهو الذى يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أى الذى لا يخلو من جنس الحوادث، لأنَّه يمكن أنْ يتصور المحل، أى الجسم، تتعاقب عليه أعراضٌ غير متناهية، أى متضادة (كالسواد والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات

(١) نفس المصدر، ص ٤٩.

(٢) يجعل أرسطو الجسم المادى من طبيعة خاصة هى الأثير.

(٣) «الكشف عن مناهج الأدلة»، ص ٥٢.

لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثيرٌ من القدماء فى العالم أنَّ يتكوّن واحداً بعد آخر، ويرد عليهم ابن رشد – قائلاً (١) :

«إنَّ هذا لا ينفعهم لأنَّهم لم يفطنوا أنَّ هذا صحيحٌ فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، أمَّا بالنسبة للحركة الدائرية فلا، فإذا تعاقبت الأعراض تعاقباً دائرياً مثل «إنْ غيمٌ فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإنْ كان بخارٌ صاعد من الأرض، فقد ابتلت الأرض، وان كان ابتلت الأرض، فقد كان مطر، وإنْ كان مطرٌ فقد كان غيمٌ». وتعود السلسلة نفسها .. فانه لا يلزم إنقضاء، ولا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلاً».

وهكذا يرى ابن رشد، أننا إذا فرضنا أنَّ العالم محدث، لزم أنْ يكون له فاعل محدث، بيد أنَّ هذا المبدأ يعرض له الشك، فانه يفتقر إلى محدث، وهذا المحدث إلى محدث إلى ما لا نهاية، وذلك بطبيعة الحال مستحيل ، أمّا كونه آلياً، فإنَّه يجب تبعاً لهذا أنْ يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث، إذ لو قبلوا – المتكلمون – أنْ يسلموا بفعل حادث عن فاعل قديم، فإنّ المفعول لابد أنْ يتعلق به فعل الفاعل، ولكن من أصولهم أنَّ المقارن للحوادث حادث؛ هذا بالإضافة إلى أنَّ الفاعل إذا كان يفعل حيناً، ولا يفعل حيناً آخر، فلابد أنْ ينشأ فى ذهننا سؤالٌ عن العلة التى صيرته بإحدى الحالتين أولى منه بالأخرى، فيسأل أيضاً فى تلك العلة، ويمر الأمر إلى غير نهاية (٢) وينتهى ابن رشد من نقده للحدوث عند المتكلمين إلى القول بأنَّ اراءهم بالنسبة لهذا الدليل لا تعدو كونها قياساً جدلياً لا يرقى إلى المستوى البرهان اليقينى.

(ب) نقد ابن رشد «للفيض» :

قد لا تجد فى تاريخ الفلسفة العربية فيلسوفاً نقد القول بالفيض، أكثر من نقد

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٢ – ٥٤ .

(٢) الدكتور عاطف العراقى، «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» ، ص ٥٤ .

وجديرٌ بالإشارة أنَّ الدكتور عاطف العراقى – وهو من الباحثين المُجيدين فى فلسفة ابن رشد – يعلّق على هذا النقد بقوله: إنه – نقد ابن رشد – يقوم على مطلبٍ عقلىٍ، إذ ما المبررات التى دعت إلى هذا التغيير، وصيّرته على حالة دون حالة أخرى ؟ فإذا حدث ثمة شئ فلابد أنْ تكون هناك علة تستوجب هذا الحدوث، وإذا اجاب المتكلمون عن هذا الاعتراض بقولهم إنَّ الفعل الحادث، كان بإرادة قديمة، فإنَّ هذا لا يحل الإشكال، لانَّ الإرادة غير الفعل المتعلق بالمفعول، وإذا كان المفعولُ حادثاً وجب ان يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثاً، ووضع الارادة نفسها على انها للفعل المتعلق بالمفعول شئ لا يعقل، وهى تشبه فرضنا لمفعول بلا فاعل، فإنَّ الفعل غير الفاعل وغير المفعول، وغير الإرادة، والإرادة شرط الفاعل لا الفعل. (راجع المنهج النقدى ١٠٠ ، ص ٥٨ – ٥٩) .

الفيلسوف الأندلسى ابن رشد، وكان هدفه من ذلك الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً يؤدى إلى القول بالفيض أساساً [1]؛ ومن هنا – فيما يذهب ابن رشد – نقول برأىٍ آخر يُفسر لناكيفية صدور الكثرة عن الواحد، وبحيث لا نقع فيما وقع فيه الفارابى وابن سينا فى المشرق العربى.

فمآخذ ابن رشد على الفارابى وابن سينا، سواء فى «تهافت التهافت» أو فى «الشروح» كثيرة وحاسمة، فهو يذهب إلى أنَّ هذين الفيلسوفين الآخذين بالأفلاطونية الجديدة، فى استغراقهما فى مشكلة التوفيق، قد قصرا عن إدراك مدى الخلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون، ولا سيما الحملة التى ساقها أرسطو على نظرية المثل الأفلاطونية، أو قللاً من شأن هذا الخلاف [2]؛ ثم إنَّ نظام الفيض الذى هو من فلسفتها الكونية والماورائية بمثابة حجر الزاوية، لا يمت إلى أرسطو بِصلة، وإذا نسباه إلى أرسطو، شوّها مذهبه تشويهاً تاماً [3].

فإبن رشد لم يقل بالصدور، وبهذا يكون تصوره للعلاقة بين العالم والله مختلفاً عن تصور علماء الكلام – وخصوصاً الأشاعرة – له، بل ومختلفٌ عن تصور الفلاسفة السابقين عليه مثل الفارابى وابن سينا، اللذين انتهيا إلى القول بالصدور أو الفيض [4].

يقول ابن رشد [5] :

« .. وأمّا ماجرت به العامة من أهل زماننا بأنْ يُقال أنَّ المحرك الكذا، صدر عنه محرك كذا أو فاض عنه، أو لزم، ما أشبه هذه الألفاظ، فشئ لا يصح مفهومه على هذه المبادئ المفارقة، فإنَّ الفاعل، ليس يصدر عنه شئٌ إلاَّ إخراج اما بالقوة إلى الفعل، وليس ها هنا قوة ولذلك ليس هناك فاعل، وإنما ثم عقل ومعقول، ومستكمل ومستكمل به، على الحال الذى تستكمل الصنائع بعضها ببعض، وذلك بأنْ تأخذ

(١) الدكتور عاطف العراقى، «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٠١ .

(٢) راجع الدكتور ماجد فخرى، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

(٣) راجع الدكتور ماجد فخرى، «تاريخ الفلسفة الإسلامية» الترجمة العربية، ص ٣٨٧.

(٤) الدكتور عاطف العراقى «النزعة العقلية..»، ص ١٢٧.

(٥) ابن رشد، «تفسير ما بعد الطبيعة»، المجلد الثالث، ص ١٦٥٠.

بعضها مبادئها من بعض، وترجع فيما تأخذه من ذلك، إلى أنْ تأخذ جميع مبادئها من الصناعة الكلية المحيطة بها». وإذا كان القدماء قد ذهبوا إلى أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد، فإنَّ مرد ذلك أنهم رأوا أنَّ المبدأ واحدٌ للجميع، والواحد يجب ألاّ يصدر عنه إلاّ واحد» [١]، ويذهب ابن رشد إلى القول أنّه لا يلزم عن سريان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أنْ يكون في تلك القوة كثرة، وليس من الممتنع تصور الكثرة تصوراً واحداً، وقد نجد الأجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصور هي وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه، فإنّها تتحرك بأجمعها في هذه الحركة عن محرك واحد، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة، ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة، فوجب أنْ تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة، متحدثين من جهة أخرى، وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الأول» [٢] فليس هناك صدور ولا لزوم ولا فعل، حتى نقول إن الفعل ما نقل، إن المعقول علة العاقل، وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمتنع فيما هو بذاته عقل ومعقول أنْ يكون علة الموجودات شتىً من جهة ما يعقل منه أنحاء شتّى، وذلك إذا كانت تلك العقول تتصور منه على أنحاء مختلفة من التصور» [٣].

ويذهب ابن رشد، إلى أنَّ قول ابن سينا – وغيره من المفكرين – بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلاّ واحد، يناقض قولهم إن الذى صدر عنه الواحد الأول شئٌ منه كثرة، لأنّه يلزم أنْ يصدر عن الواحد واحد، إلاّ أنَّ هذا لابد أنْ يؤدى بهم إلى القول بأنّ الأوائل كثيرة [٤].

---

(١) «تهافت التهافت»، ص ٤٧. ويرى ابن رشد أنَّ القدماء انكروا فيضان المبادئ المفارقة عن المبدأ الاول، على النحو الذى وُجد عند كل من الفارابى وابن سينا، وأقّروا بنحو آخر من تفسير الكثرة وارتباطها بالمبدأ الاول، إذ أنّهم اعتقدوا أنْ جميع المبادئ المفارقة، وغير المفارقة، فائضة عن المبدأ الاول، وبفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم باسره واحداً، وبها ارتبطت جميع أجزائه حتى صار الكل يقوم فعلاً واحداً، كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والأفعال، فإنه إنّما صار عند العلماء واحداً موجوداً بقوة واحدة، ففيه فاضت عن الاول، إذ أنَّ السماء عندهم باسرها بمنزلة حيوان واحد، والحركة اليومية التى لجميعهاهى كالحركة الكلية للحيوان؛ والحركات التى لاجزاء السماء هى كالحركات الجزئية التى لاعضاء الحيوان. (تهافت التهافت، ص ٦٠).

(٢) نفس المصدر، ص ٦١.

(٣) «تفسير ما بعد الطبيعة»، جـ٣، ص ١٦٤٨.

(٤) «تهافت التهافت»، ص ٦٥ نقلاً عن «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٢٠.

بل إنَّ ابن رشد يصف هذه الأشياء بالخرافات، ويقول كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابى وابن سينا، لقد نتج عن ذلك أنْ قلدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة [١]. وهو – ابن رشد – يعنى بذلك أنَّ أرسطو وقُدامى الفلاسفة لم يقولوا بذلك.

ويرى ابن رشد أنَّ الموقف الصحيح هو القول بأنْ المعلول الأول فيه كثرة، ولابد أنْ يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أنْ ترجع الكثرة إلى الواحد؛ وتلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة وادحاً، تعد معنى بسيطاً صدرت عن واحد بسيط [٢].

وهذا الترابط بين الوحدة والكثرة، يظهر أيضاً إذا ربطنا بين وجود الشئ والغاية منه، فالذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة، هو الذى يعطى الوجود، لأنْ الصورة والغاية واحدة فى هذا النوع من الموجودات؛ يقول ابن رشد:

« .. ولذلك يظهر أن المبدأ الأوّل هو مبدأ جميع هذه المبادئ، فإنه فاعل وصورة وغاية، وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه، وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت، وذلك بيّن بالنسبة للموجودات المادية عن طريق طبعها، وبالنسبة للإنسان عن طريق الإرادة» [٣].

ويرى الدكتور عاطف العراقى [٤] أنَّ ما يراه ابن رشد يعتبر حلاً للإشكال الذى نشأ عن قول فلاسفة الفيض أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاَّ واحد، ثم وصفهم فى ذلك الواحد الصادركثرة، إذ أنَّ الكثرة عن غيرعلة، بالإضافة إلى أننا لا نعدم التساؤل فنقول: لم أختصت العلة الثانية بأنْ يوجد فيها كثرة دون العلة الأولى؟ ولو فهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطو، ومذهب من تبعه من المشائين، لما قالوا بالفيض أو الصدور. وهكذا استطاع ابن رشد تفسير العلاقة بين الواحد والكثير دون اللجوء إلى القول بالفيض على النحو الذى يوجد عند أسلافه، ولهذا يكون من الخطأ

---

(١) «تهافت التهافت»، ص ٦٥ نقلاً عن «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٢٠.

(٢) «تهافت التهافت»، ص ٦٥.

(٣) نفس المصدر، ص ٦٠ – ٦١.

(٤) راجع «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ٢٠٧ – ٢٠٨؛ ص ٢٢٣.

تأويل بعض آراء ابن رشد فى هذا المجال على أنّها تتجه نحو المذهب الأفلوطنى، فنقده لأسلافه، واتجاهه اتجاهاً أرسطياً، وتوكيده الترابط الضرورى بين أجزاء الوجود سماوياً كان أو أرضياً، والوصول من هذا كله إلى أنَّ مُعطى الرباط هو مُعطى الوجود، كل هذا يُعد دليلاً على بعده عن الاتجاه الأفلوطينى بُعداً تاماً.

وننتقل الآن إلى الحديث عن رأى ابن رشد فى مسألة «خلق العالم» وميله إلى القول بالقدم فيها.

(جـ) «قدم العالم» عن ابن رشد:

عالج ابن رشد نظرية العالم معالجة عالج ابن رشد نظرية العالم معالجة متكاملة فى كتبه الشخصية الثلاثة، ونقصد بها «تهافت التهافت»، و«فصل المقال» و «مناهج الأدلة»؛ يقول فى «تهافت التهافت» [١] :

« .. القوم لمّا أداهم البرهان إلى أنَّ ها هنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء، وأنَّ فعله يجب أنْ يكون غير متراخ عن وجوده، لزم أنْ يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده، وإلاّ كان فعلُه ممكناً لا ضرورياً، فلم يكن مبدأ أولاً فيلزم أنْ يكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ليس بها مبدأ كالحال فى وجوده» ويقول أيضاً[٢] :

« .. فكيف يمتنع على القديم أنْ يكون قبل الفعل الصادر عنه الآن فعلٌ ، وقبل ذلك الفعل فعل، ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية، كما يستمر وجوده – أعنى الفاعل – إلى غير نهاية، فإن من لا يساوق وجوده – الفاعل إلى غير نهاية – الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أنْ يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمانٌ محدود، ومن يضع أنَّ القديم لا يصدر عنه إلاّ فعلٌ حادث، فقد وضع أنَّ فعله بجهة، ما مضطر ، وأنه لا أختيار له من تلك الجهة من فعله» .

---

(١) ص٢١؛ ويقصد بالقوم الفلاسفة.

(٢) «تهافت التهافت»، ص ٩٦ – ٩٧.

واستمع إليه يقول أيضاً [1] :

« .. ولكن إطلاق اسم الحدوث على العالم كما أطلق الشرعُ أخصُ به من إطلاق الأشعرية، لأنَّ الفعل بما هو فعل محدث، وإنّما يُتصور القدم فيه، لأن هذا الإحداث والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر، ولذلك عسر على أهل الإسلام أنْ يسمى العالمُ قديماً، والله قديم، وهم لا يفهمون من القدم إلاّ ما لا علة له، وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأى » .

وتقدم لنا هذه النصوص دليلاً قوياً على « قدم العالم » عند ابن رشد، وان كان قدماً من نوعٍ معين، فالله تعالى عند ابن رشد، قديم، وهذا لا شك فيه، والقديم لابد وأنْ يكون فعلهُ قديماً مثله، إلاّ إذا كان هناك ما يحول دون إتمام هذا الفعل، وهو ما لا يليق بالله، العالم إذن، وهو من فعل الله، لابد وأنْ يكون قديماً مثل فاعله، واستمد ابن رشد، بمهارة، هذا الدليل من ذات طبيعة الله [2] .

ويتضح أيضاً أنَّ ابن رشد يريد أنْ يكون صنعه من عدم وفى زمان، كما يرى المتكلمون، فأمر لا يوضحه النص تماماً، فليس فى القرآن آية واحدة تنص على « أنَّ الله كان موجوداً مع العدم المحض »، وأنَّ العالم وُجد بعد أنْ لم يكن، بل الذى يبدو فى عددٍ من الآيات القرآنية هو العكس، وهوأنَّ صورة العالم محدَثة، فى حين أنَّ زمانه، ومادته كليهما أزليان .

فالآية، ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ [3] تفترض أزلية الماء، والعرش، والزمان الذى هو مقياس وجودهما .

وكذلك الآية، ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ [4]، فهى تفترض أنَّ السماء خُلقت من مادة قديمة، هى الدخان [5] :

---

(١) الدكتورة زينب محمود الخضيرى، « أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى »، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص ٢٢١ وما بعدها.

(٢) الدكتورة محمود الخضيرى، « اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى »، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ص٢٢١ وما بعدها.

(٣) سورة الحديد، الآية ٤ .

(٤) سورة فصلت، الآية، ١١.

(٥) راجع، « فصل المقال.. »، ص ٢١ – ٢٢.

وهنا يعلن ابن رشد صراحة أنَّ هناك العديد من آيات القرآن الكريم، لو أُخذت على ظاهرها لدلت على أنَّ الخلق ليس من عدم، كما أنَّه ليس فى زمان، بل هو خلق قديمٌ لأنَّ الزمان و وجود أزليان، أو بتعبيره هو «إن نفس الوجود والزمان مستمرٌ من الطرفين» (١) .

والشرع لم يقترح فى لفظه معنى «الحدوث» الذى فى الشاهد، وإنْ جاء فيه التمثيل مطابقاً لذلك المعنى، تنبيهاً منه للعلماء على أنَّ «حدوث العالم» ليس هو مثل الحدوث الذى فى الشاهد؛ «وإنما أُطلق عليه لفظ الخلق، ولفظ الفطور، وهذه الفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعنى لتصور الحدوثالذى فى الشاهد، وتصور الحدوث الذى أدى إليه البرهان عند العلماء فى الغائب» (٢) .

وهنا يعرض ابن رشد للمتكلمين – ولا سيما الأشاعرة والغزالى – فينقض آراءهم، ويبسط نظرته المشائية فى كثيرٍ من التفصيل، وخلاصة القول أنَّهم «لمَّا صرحوا أنَّ الله مريدٌ بإرادة قديمة، ووصفوا أنَّ العالم محدَث، قيل لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده فى وقتٍ مخصوص، وهو الوقت الذى وُجد فيه، فقيل لهم: إنْ كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدَث فى وقت عدمه هى بعينها نسبته منه فى وقت إيجاده، فالمحدث لم يكن وجودُه أولى منه فى غيره، إذا لم يتعلق به فى وقت الوجود فعلٌ انتفى عنه فى وقت العدم، وإنْ كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة، وإلاَّ وجب أنْ يكون مفعولاً محدثاً عن فعل قديم، فإنَّه ما يلزم عن ذلك فى الفعل يلزم فى الإرادة؛ وذلك أنَّه يُقال لهم إذا حضر الوقت وقت وجوده فوُجد، هل وُجد بفعلٍ قديم أو بفعل محدث؟ فإنْ قالوا بفعل قديم، فقد جوّزوا وجود المحدَث بفعل قديم، وإنْ قالوا بفعل محدث لزمهم أنْ يكون هناك ارادة محدثة. فإنْ قالوا الإرادة هى نفس الفعل فقد قالوا محالاً ..» (٣) .

ولا يعنى كون العالم قديماً مثل الله أنه لا علة له مثله أيضاً، وربما يكون هذا هو المعنى الشائع لتعبير القديم، وهو المعنى الذى يتمسك به علماء الكلام، وهو الذى

---

(١) نفس المصدر، ص٢٢.

(٢) «الكشف عن مناهج الادلة»، ص ١١٩ – ١٢١ .

(٣) نفس المصدر، ص ١٠٢ – ١٢١ .

تسبب فى حدوث البلبلة بالنسبة لمشكلة العالم؛ إنَّ القديم فيما يقول ابن رشد، يمكن أنْ تكون له علة، ومن هنا فهو حادث بمعنى أنه معلول، وإنْ كان قديماً زماناً، بمعنى أنَّ حدوثه قديمٌ منذ الأزل، وكان الشرع أدقُّ من كل علماء الكلام عندما استخدم لفظة «الخلق» بدلاً من «الحدوث»، فى حديثه عن أصل العالم، فالخلق يُشير إلى معنى العلة أكثر مما يشير إلى الإيجاد فى زمان.

ويمكن أن نسمى هذا النمط من الحدوث بـ«الحدوث الذاتى»، كما سماه الجرجانى فى تعريفاته [1].

فالعالم، فى رأى ابن رشد، من صنع الله تعالى، وبالتالى فهو، أى العالم، قديمٌ لو نُظر إليه من حيث نتيجة لفعل الله، ومحدثٌ من حيث أنَّ له علة هو الله تعالى؛ ويمكننا القول أنَّه محدثٌ منذ الأزل، أو محدث قديم الحدوث [2].

و«حدوث العالم» عند ابن رشد، حدوثٌ مستمرٌ وأزلى، وهو ليس حدوثاً «مطلقا» ويختلف ابن رشد مع المتكلمين من حيث أنَّ «الإحداث الدائم» عنده أحق باسم الإحداث من ذلك «المنقطع»؛ بينما العكس هو الصحيح عند المتكلمين، وقد تمسك ابن رشد بالحدوث المستمر لأنه أدّل على قدرة صانعه، إذا ينطوى على فكرة استمرار القدرة على الفعل، بينما الإحداث المنقطع يشير إلى إثبات قدرة سبقها عجزٌ لدى الصانع، وفى هذا تقليلٌ من شأن الفاعل القادر على كل شئ [3].

يقول ابن رشد – حول هذا المعنى [4]:

«.. وأما إن كان العالم قديما بذاته، وموجداً لا من هو متحرك، لأنَّ كل حركة مؤلفة من أجزاءٍ حادثة، فليس له فاعل أصلاً، وأمّا إنْ كان قديماً بمعنى أنه فى حدوثٍ دائمٍ، وأنه ليس لحدوثه أول، ولامنتهى، فإنَّ الذى أفاد «الحدوث الدائم أحق باسم

---

(١) يُفرق الجرجانى بين الحدوث «الحدوث بعامة» وهو عبارة عن وجود شئ بعد عدمه». و«الحدوث الذاتى» وهو «كون الشئ مفتقراً فى وجوده إلى الغير». أمّا «الحدوث الزمانى» فهو «كون الشئ مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانياً»، ويقول الجرجانى بعد ذلك مقارناً بين «الحدوث الذاتى» و«الحدوث الزمانى»: «والأول اعم مطلقاً من الثانى».

(تعريفات الجرجانى، استانبول، سنة ١٣٢٧هـ، ص ٥٦).

(٢) الدكتورة زينب محمود الخضيرى: «اثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى» ص ٢٢٣.

(٣) «تهافت التهافت»، ص ١٦٢.

الإحداث من الذى أفاد «الإحداث المنقطع»، وإنما سمَّت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من الذى هو من شئ وفى زمان وبعد العدم».

وهذا «الإحداث المستمر» إنما يُتصور إذا تصورنا معنى الحركة فلمّا كانت الحركة فى الأجرام السماوية مثلاً يتقوّم وجودها، فإنهم - أى الفلاسفة - رأوا معطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية بالإضافة إلى مُعطى الوجدانية، التى هى شرطٌ فى وجود الشئ المركب، والتى صار بها العالمُ واحداً، وهو معطى وجود الأجزاء التى وقع منها التركيب لأنَّ التركيب هو علة لها، وهذه حال المبدأ الأول مع العالم كله» (١) .

العالم، فى رأى ابن رشد، فى حدوثٍ دائمٍ منذ الأزل، والله هو الذى يحفظ هذا «الحدوث الدائم غير المنقطع»، إذا أنَّ هذا الإنقطاع فى الوجود من وهم الخيال ، وليس صادراً عن تصور الحقيقة كحقيقة (٢) .

وعلى ذلك فإنَّ أهم ما يميز ابن رشد عمن سبقه، ولا سيما ابن سينا، هو كيفيّة تصوره للعالم على أنَّه عملية تغير وحدوث منذ الأزل، تصوراً لا لبس فيه، وأنَّه فى جملته وحدة أزلية ضرورية لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، وبهذا تتم التفرقة بين الله القديم، والعالم القديم على أساس أنَّ «قدم العالم» يُفهم منه أنَّ عملية حدوث دائم (٣) .

كما أنه يجب ألا نخدع من ذكر لفظة الحدوث التى يذكرها ابن رشد فى معرض دراسته لمشكلة قدم العالم، ونقده للمتكلمين - وخصوصاً الأشاعرة - بل هو حدوثٌ على نحوٍ خاص، إنه حدوثٌ أزليٌّ، أى أنَّ العالم فيما يرى بعد قديماً (٤) .

ونخلص إلى القول أنَّ عند ابن رشد، ليس إخراج الوجود من العدم، كما يذهب المتكلمون، إنما هو عنده - ولأنه أرسطى مخلص (٥) -، تحويل ما بالقوة إلى الفعل،

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٦.

(٢) الدكتور عاطف العراقى، «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ، ص ١٩٥ .

(٣) نفس المصدر، ص١٩٥.

(٤) الدكتور عاطف العراقى، «المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد» ص ٦٩.

(٥) وإن كانت فكرة الخلق والإبداع، بعيدة كل البُعد عن الفكر الارسطى، لأنَّ الفلسفة الارسطية تقوم على اساس أنَّ المادة الاولية قديمة، بمعنى أنها وجدت منذ الازل، وستوجد إلى الابد، وبالتالى فهى - أى المادة - ضرورية وليس لها خالق، والصورة كذلك من باب أولى، والحركة قديمة عند أرسطو، ولذا فمن المستحيل أنْ يكون العالَم قد وُجد بعد أنْ =

ومعنى هذا أنَّه لابد من وجود ما يمكن أنْ يقبل هذا التحول، أى لابد من وجود مادة أزلية أبدية قديمة، هى التى تتعاقب عليها الصور التى هى أيضاً أزلية عند ابن رشد مثل المادة، يقول ابن رشد [١] .

« . . يظهر أنَّ كون كل واحد من المتكونات هو فسادٌ للآخر، وفسادُه هو كونٌ لغيره، وألاَّ يتكون شئ من غير شئ، فإنَّ معنى التكون هو إنقلاب الشئ وتعيزه مما بالقوة إلى الفعل ، ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجوداً، ولا هو الشئ الذى يوصف بالكون، أعنى الذى نقول فيه أنه يتكون، فبقى أنْ يكون ها هنا شئٌ حامل للصور المعتادة، وهى التى تتعاقب الصور عليها» .

وهـو يقـول أيضاً[٢] :

«إنَّ الإمكان والمادة والزمان لكل حادث، أنه إنْ وجد موجودٌ قائمٌ بذاته فليس يمكن عليه العدم ولا الحدوث» .

أى أنَّ العالم عند ابن رشد، قديم، وكذلك المادة، إلاَّ أنَّ هذه المادة القديمة مخلوقة من قبل الله تعالى منذ القدم، ويمكننا القول أنَّ هناك نمطين من الخلق عند ابن رشد : خلقٌ للمادة منذ القدم، وخلقٍ للعالم أى للموجودات، من هذه المادة منذ القدم أيضاً؛ ومعنى الخلق هنا إخراج ما هو بالقوة إى الفعل، مع ملاحظة أنَّ هذا النمط من الخلق مستمر ومتصل منذ الأزل إلى الأبد، إنَّ الخلق من عدم عند ابن رشد لمفهوم القوة والفعل دوراً كبيراً فى نظريته عن أصل العالم، ويستخدم هذا المفهوم ليفرق بين الله — الفعل الخالص وبين مخلوقاته المكونة من قوة وفعل.

لم يكن موجوداً، لأنَّ الإيجاد حركة، والحركة قديمة، وقد برهن أرسطو بوضوح على استحالة فكرة الخلق، وعلى هذا، لا يمكن لفلسفته ان تشتمل على فكرة الإلوهية، لانَّ المحرك الاول، او العقل الخالص عنده، ليس علة لغيره، ولا عناية له بالكون.

(١) «تهافت التهافت» ، ص ١٣١ – ١٣٢ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٣٣ .

(٣) الدكتورة زينب محمود الخُضيرى، «أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى»، ص ٢٢٨ .

خامساً : «تعقيب» :

إذا رجعنا إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، وجدناه - أى الغزالي - يأخذ على الفلاسفة إقامتهم الأدلة على وجود الله، على أساس أنهم ذهبوا إلى القول بقدم العالم، وهذا يعتبره الغزالي تناقضاً، إذا أن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ، ليس من حقه أنْ يدلل على وجوده الله.

إنّ مذهب الفلاسفة، فيما يرى الغزالي، لايلحق بفرقة أهل الحق التى ترى أنَّ العالم حادث ، وأنَّ الحادث لا يوجد من نفسه، فافتقر إلى صانع، وهذا هو المذهب الصحيح، ولا يلحق أيضاً بفرقة الدهرية التى ذهبت إلى أنَّ العالم قديمٌ كما هو عليه، ولم يثبتوا له سانعاً.

أمّا الفلاسفة، فيرون أنَّ العالم قديمٌ، ثم يثبتون له صانعاً مع ذلك، ومن هنا كان التناقض - فيما يرى الغزالى - إذ أنَّه يؤدى إلى مذهب الدهرية ، طالما أنَّه لا علة للعالم عندهم، ولا صانع لأجسامه، بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً، كذلك الأجسام بلا علة، فما معنى قولهم إن هذه الأجسام وجودها بعلة وهى قديمة [1] .

ونتساءل الآن، هل القول بالقدم يتفق ومحاولة التدليل على وجود الله تعالى؟

علينا بادئ ذى بدء أنْ لا نخلط بين موقف هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأنَّ العالم قديم، وفى الوقت نفسه بأنَّه مخلوق، وبين موقف الدهريين [2] أو الماديين الذين قالوا بقدم العالم، وأنكروا أنْ يكون مخلوقاً بفعل خالق، بل أنكروا العناية الإلهية، ولم يُسّلموا بما جاءت به الأديان، وردّوا كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين الطبيعية.

ونشير إلى أننا نجد أنَّ فلاسفة العرب الذين قالوا بقدم العالم، قد قالوا بعلة لوجوده، أى بإله لهذا الكون سمائه وأرضه، فهذا ابن سينا يثبت فى «الرسالة

---

(١) «تهافت الفلاسفة» ، ص ١٨٢ .

(٢) وكلمة الدهريين « أو «الدهرية» مأخوذة من الآية ٢٤ من سورة الجاثية التي تقول بلسان الكُفار: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ (٢٤)﴾ فالدهريون هم الملاحدة الماديون الذين ينكرون الخلق والخالق، أما فلاسفة المسلمين الذين قالوا بالقدم، فقد سلّموا بالخلق، وأثبتوا وجود الخالق أو الصانع (وهم يختلفون بهذا مع الدهريين) ولكنهم قالوا بأنَّ العالم قديمٌ وليس محدثاً (وفي هذا يتفقون مع الدهريين) .

العرشية»، كما يفعل فى عددٍ من مؤلفاته الأخرى، أنَّ ثمة كائناً واجب الوجود، ثم يعمد تمشياً مع المثالية الإسلامية التى تسودها فكرة التوحيد، إلى إثبات وحدانية واجب الوجود، يقول :(١)

« .. وإذ قد ثبت أنَّ الكائن الواجب لا يجوز أنَّ يكون اثنين، يحدث منها واجب وجود واحد، بل هو حقٌّ محض، فباعتبار حقيقته الأصلية التى هو بها حقٌّ متوحد وواحد، ولا مشارك له فى تلك الواحدنية والوجود، وهما كانت الطريقة التى يتم بها وجود الموجود المحض، فهو يكتسب وجوده من ذاته».

ومن الطريف أنْ نتعرف على رأى ابن سينا فى طريقته فى إثبات وجود الله تعالى، الاستناد إلى قضية الإمكان والوجوب، ومدى إختلافها عن اى الله تعالى ، من كونه العلة للممكن، أى العالم، هى أثبت من الطريقة الأخرى وهى الإستدلال بالمعلول، أى حدوث الأشياء، على العلة أو الله (٢) ، ومن هنا يرى ابن سينا أنه لا ينبغى أنْ نستدل على وجود الله من خلال مخلوقاته، بل لابد أنْ نستدل عليه من الوجود نفسه، فالطريق الذى سلكه ابن سينا يبدأ بالوجود، فى حين أنْ طريق المتكلمين يبدأ بالعالم (٣) .

فإذا كان ابن سينا يقول بالقدم، قدم العالم، فهو فى نفس الوقت ممن يقولون بوجود الله ، يقول ابن سينا (٤) :

« .. سر القدر مبنى على مقدمات، منها أنْ تعلم أنَّ العالم بجملته وأجزائته العلوية والسفلية، ليس فيه ما يخرج عن أنْ يكون الله سبب وجوده وحدوثه، وعن أنْ يكون الله عالماً به ومدبراً له، ومدبراً لكونه، بل كله بتدبيره وتقديره وعلمه وإرادته»، وعلى هذا فإنَّ فلاسفتنا، الذين يتهمهم المتكلمون والفقهاء والمحدثون بالمروق أحياناً كثيرة، هم فى الواقع ممن يقولون بوجود الله .

---

(١) نقلاً عن الدكتور حسين سيد نصر، «دراسات إسلامية» ، ص ٥٠..

(٢) « الإشارات»، القسم الثالث والرابع، ص ٤٨٢.

(٣) الإيجى، «المواقف» ، جـ٨، ص ٥، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى، طبعة سنة ١٩٠٧م، وايضاً راجع الدكتور محمد يوسف موسى، الإلهيات بين ابن سينا وابن رشد، مقالة ضمن الكتاب الذهبى، ص ٢٧٨.

(٤) ابن سينا، مجموعة الرسائل؛ رسالة فى سر القدر رقم (٣):، حيدر آباد ١٣٥٢ هـ ص٢، والرسالة العرشية، رقم (٤) حيدر آباد، سنة ١٣٥٣ه، ص ٣.

وإذا كان المتكلمون قد اتهموا الفلاسفة الفيضين بأنهم يجعلون الله غير مريد، وأنَّه عندهم مطبوع، فإنَّ ابن سينا يؤكد بطلان هذه الدعوى، ويقول حول هذا المعنى [1] :

« .. وذلك أنَّه منه وجود الكل وبه قوامه، فكل ما سواه هو فعله، وهو موجده، والفاعل الذى يفعل ما يفعل وهو شاعرٌ به أول، والأول كمال.

والآخر [2] نقص؛ فالله عالمٌ بما يصدر عنه علماً لا يشوبه جهلٌ ولا تغير، وكل فعل صادرٍ عن العالم بنظام الأشياء، وكمالاتها على أحسن ما يكون بإرادته » .

ويوضح ابن سينا معنى أنَّ الله قادر قائلاً [3] :

« إنه قادر بمعنى أنه يصدر عنه الفعل وفق إرادة، ومعنى القادر هو الذى إنْ فعل، وإنْ شاء لم يفعل، ولا يلزم من هذا أنه لابد أنْ تكون مشيئته وإرادته مختلفة حتى يشاء تارة، ولا يشاء أخرى [4]، لأنَّ اختلاف الإرادات لإختلاف الأعراض، وأنه تعالى لا غرض له فى فعله، فإذاً مشيئته، وإرادته متحدة، ولأنَّ هذه القضية شرطية، فلا يلزم من قولنا، إن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل إنه لابد أنْ يشاء وأن يفعل [5]، لأنَّه علم نظام الخير على الوجه الأبلغ الأكمل فلا تتغير إرادته ومشيئته » .

---

(١) الرسالة العرشية، ص ١٠ .

(٢) يقصد بالاخر، بلا شعور بفعله .

(٣) الرسالة العرشية، ص ١١، ص ١٥ .

(٤) هذا تقدٌ للمتكلمين الذين يفهمون مَن المُريد أنَّه الذى يفعل الفعل وضده، وهم بذلك يقيسون الغائب على الشاهد، اى يقيسون الله وصفاته على الإنسان، الذى تتغير افعالهُ وإرادته وفقاً لتغير اغراضه، ولما كان الله شأنه كذلك انكروا أنْ يفعل الله منذ الازل، لأنَّ هذا يقتضى عدم إختلاف وتبدل افعاله، ويسمون الفاعل للفعل الواحد على وتيرة واحد، ودائماً، بالفاعل المطبوع أو الفاعل بالطبع، وهو فهمٌ خاطئٌ لما يريده الفلاسفة كما هو موضّحٌ بالنص.

(٥) يوضِّح ابن سينا فى هذا النص: أنَّ القضية الشرطية هنا أنَّ الله تعالى إنْ شاء فعل منذ الازل ، وإنْ شاء لم يفعل ابداً، لأنَّه تعالى لا يتغير، اى لأنَّه علة تامة، ولكن المتكلمين يفهمون القضية الشرطية فهماً آخر فيقولون: معنى قولنا إنْ شاء فعل، وإن شاء لم يفعل هو: أنَّه إن شاء فعل بعد مدة وليس من الازل، وإنْ شاء لم يفعل، ومعنى الشرط الأوّل، إن حللناه « هو » إن شاء لم يفعل منذ الازل، وإنْ شاء فعل بعد مدة، وكلاَ القولين شئٌ واحد، ومعنى واحد بصيغتين، فالذى يتضح هنا أنَّ المتكلمين يخالفون نص تعريفهم للمريد والقادر، أعنى أنْ يفعل وانْ لا يفعل ، بانْ يجعلوا الله ملزَماً بعدم الفعل فى الازل، ثم بالفعل بعد ذلك لا موجب سوى إصرارهم على أنْ يكون الحدوثُ بعد عدمٍ حقيقى، بحيث يكون بين الله تعالى، وبين العالم المحدَث زمانٌ، الله فيه غير فاعل، وبحيث يتقدم الفاعلُ على مفعوله تقدماً زمانياً.

أما ابن رشد فقد راح يبحث عن طريقة شرعية لإثبات وجود الله، وهي - في نظره - الطريقة التي تعتمد استقراءً القرآن ، والوقوف عند ظاهر ألفاظه، وعدم التجاوز بالتأويل فيما لابد فيه من تأويل، يقول ابن رشد [1] :

« .. فإذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت، الطريقة الشرعية البرهانية التي نبه القرآن عليها، تنحصر في جنسين أحدهما، طريقة الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، ولنُسم هذه دليل العناية، والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ولُنسم هذه دليل الاختراع» .

وننتهي إلى القول أنَّ فلاسفة الإسلام الذي قالوا بقدم العالم، قد قالوا أيضاً بعلة لوجوده، أي بإله لهذا الكون سمائه وأرضه، وإن كنا نرى أنَّ القول بالفيض أو الصدور، كما مر بنا عن بعض فلاسفة المسلمين - وعلى الأخص الفارابي وابن سينا في قولهما بفيض العقول، وترتيب الموجودات عن الأول، نقول إنَّ هذا القول لا يتفق والثنائية التي قررّها القرآن الكريم بين الله تعالى والعالم، إذ أنَّ مع القول بالفيض أو الصدور تنتفي فكرة الخلق من العدم [2] .

***

(١) راجع، ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ، ص ١٦، و «الكشف عن مناهج الادلة»، ص ٦٥.

(٢) راجع الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، «الإنسان والكون في الإسلام» ، ص ٤٦ .

الفصل الرابع

«السببية» عند متكلمي المسلمين

(أ) تمهيد :

يفترض مبدأ السببية [1] كون الحوادث لا تحصل إلابواسطة أسباب مباشرة أو غيرمباشرة تؤديها وتتحكم بصيرورتها، وذلك مما يحض العقل على اكتشاف هذه الأسباب مسبقاً بغية تفسير وجود الأشياء على النحو التى هى عليه، وما يدفعه لاحقاً إلى تحديد طبيعة هذه الأشياء فى مجرياتها.

من هذا المنطلق أتت السببية على أنواع أشملها السببية الطبيعية أو الحسية، وهى تلك العلاقة التى تربط شيئاً بآخر، فيكون الأول سبباً والثانى مسبباً عنه، كقولنا مثلاً: إنَّ النار هى سبب احتراق القطن.

---

(١) يُعرف لا لاند السببية بانها من مسلمات العقل الاساسية، ومن مبادئه الأولية، انظر:

(A. Lalande, Vocabulaire technique et critique de al philosophie, p.v.f, 12 edition, p. 726)

وتعنى لفظة «السبب» فى العربية الحبل الذى تربط بواسطة الخيمة بالوتد، وبالمعنى الأعم «ما يتوصل به إلى غيره»

وتعنى عند الغزالى ما يدل على حصول الشئ عنده وليس على حصول الشئ به.

(الشيخ عبدالله البستانى، قاموس البستان، المطبعة الامريكية، بيروت، ١٩٢٧م)

والسبب التام هو الذى يوجد السبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذى يتوقف وجود السبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط (التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، جـ٣، ص١٢٧)

وقد استعمل ابن رشد مصطلحى «السبب» و «العلة» بمعنى مترادف، ورأى أنَّ السبب والعلة هما اسمان مترادفان يُقالان عن الأسباب الاربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية.

(راجع ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤ بالقسم الثانى، ص ٤٣١) وعن التفرقة بين السبب والعلة قيل إنا لعلة ترادف السبب إلاَّ انها تغايره، فيُراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يفضى إلى الشئ فى الجملة، او يكون باعثاً عليه (جميل صليبا – المعجم الفلسفى، جـ٢، ص٩٦)

وهناك تفرقة آخرى من وجهين: احدهما أنَّ السبب ما يحصل الشئ عنده لابه، والعلة ما يحصل به، والثانى أنَّ المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط، على حين أنَّ السبب يفضى إلى الشئ بواسطة أو بوسائط.

(جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ١، ص ٦٤٨)

ويميز ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ) بين العلة والسبب، فالعلة عنده «هى اسمٌ لكل صفة توجب أمراً إيجابياً ضرورياً. والعلة لا تفارق المعلول لبتة ككون النار علة الإحراق، والثلج علة التبريد، لا يوجد أحدهما دون الثانى اصلاً، وليس أحدهما قبل الثانى اصلاً ولا بعده، وأمَّا السبب فهو كل امر فعل المختار فعلاً من اجله، لو شاء لم يفعله، كغضب ادى إلى الإنتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر انه لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجباً للشئ المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ضرورة.

(راجع ابن حزم، «الإحكام فى اصول الاحكام»، تحقيق محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، جـ٢، ص٧٧، ١٠٣) وإذن فالعلة عنده – ابن حزم – علاقة ضرورية بين شئين، وهى علاقة طبيعية، اى تكون بين أشياء الطبيعة، اما السبب عنده فهو بمعنى الباعث، ولا تتصف العلاقة بين السبب والمسبب بالضرورة، ومن هنا كان السبب خاصاً بالكائنات التى لها حرية الإرادة.

أما إذا شئنا الخوض فى البحث عن الأسباب البعيدة، فتقيم حينذاك علاقة بين العالم كلاً والله تعالى، حيث يكون الله تعالى العلة الفاعلة والغائية، ويكون العالم مسبباً عنه محدثاً، وذلك بما فيه الوسائط الكامنة فى المحسوسات والتى تُرد بالفعل إلى الله تعالى، وهذه هى السببية الماورائية أو السببية الالهية بمعناها العام (١).

ويرتبط مفهوم «السببية» بمفهومى «الإمكان والقوة» (٢) والمشكلة التى اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة هذا الإمكان.

أهو ذهنى محض، أم هو واقع متحقق ينتزعه الذهن استقراءً من الموجودات، وبخاصة إذا علمنا أنَّ هذا المفهوم ارتبط دائما بمفهوم القوة عند الفلاسفة، بينما أنكره الأشاعرة، فإذا لم يكن فى الطبيعة إمكانات أوأشياء ممكنة الحدوث على الأقل أو على الأكثر، فكيف يتم الإنتقال إذاً من حال إلى أخرى.

وبمعنى آخر فإنَّ من أنكر العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات – الأشاعرة – أنكر معها الإمكان فى المادة، وجعل من الله تعالى سبب الأسباب الوحيد، ولعل ذلك

---

(١) راجع الدكتور جيراو جهامى، «مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة»، دار المشرق بيروت، ١٩٨٥م، ص ١٩.

(٢) يرد مفهوم الإمكان او الممكن فى معنين: معنى منطقى ذهنى، ومعنى واقعى طبيعى، والأول يأتى عكس معنى الضرورة التى تقتضيها شمولية القضية، فالقضية إمّا أنْ تكون مطلقة، وإما ذات جهة، وإما شرطية، والقضية ذات الجهة منها ما هى ضرورية، ومنها ما هى ممكنة، ومنها ما هى مستحيلة، وهنا يأتى معنى الإمكان الذهنى الذى يشكل وسطاً بين مفهوم الإستحالة والضرورة

أمّا إذا انتقلنا من قوانين الطبيعة، وجدنا أنَّ الأمور المقدرة الوجود فى الزمان المستقبل تسمى ممكنة الوجود، ولذا نجدها تأتى على ثلاثة اصناف: على التساوى، وعلى الاقل، وعلى الأكثر. وهى تكون بالتالى ركناً اساسياً من اركان العلوم الطبيعة، وإنْ جاءت احياناً نتيجة الاعتقاد بما يحصل بالاتفاق ، إذ هذا النوع من الوجود ليس واجباً ضرورة، ولا يوجد على الأكثر أو غالباً.

(راجع ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، المجلد الثالث، ص ٩٨٨)

وجديرٌ بالذكر أنَّ ارسطو اول من حللّ مفهوم الإمكان هذا، إذ جعله من اسس مذهبه الفلسفى، فى الطبيعات والمنطقيات والإلهيات، وقد ربطه بمفهوم القوة نظراً إلى كونه مبدأ الحركة والتغير، مُركّزاً اسس فلسفته على نشرته التبدل عبر الكون والفساد، وهى الحالة التى تنتقل فيها الكائنات من القوة إلى الفعل، مكتسبة صوراً عدة وفقاً لإمكاناتها وطاقاتها، فقد حاول أرسطو أنْ يلقى بعض الضوء على طبيعة الفعل فى حركيته وتطوره وصيرورته من خلال مفهوم القوة هذا.

(راجع ابن رشد، «تفسير ما بعد الطبيعة»، حققه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨م، ص ٥٨٥ ، ١٩٠١ب).

يكون راجعاً إلى اعتقادهم بأنَّ القول بالضرورة بين الأسباب والمسببات قد يؤدى إلى نوع من الشرك وتقاسم الأفعال بين الله تعالى والإنسان، أما من أقر هذه السببية من الفلاسفة المسلمين أثبت معها الإمكان فى المادة، فجعلها تنتقل من حال القوة إلى حال الفعل من خلال نظرة اتصالية طبيعية، وهذا ما يدفعنا إلى ربط مفهوم السببية، طبيعية أم إلهية – بمفهومى الإمكان والقوة.

ويتضمن موضوع السببية البحث فى العلاقة بين متغيرات العالم، وتحديد القوى الفاعلة والمؤثر فى العالم، فإنَّ مثل هذا التحديد له أهمية من حيث ارتباطه بموضوع الحكمة والعناية الإلهية من ناحية، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى.

وقد كان لموضع السببية مكانه البارز فى اهتمام المسلمين سواء أكانوا فلاسفة أم متكلمين، نظراً لارتباطه لديهم بمشكلة ميتافيزيقية، وهى علاقة الله بالعالم وفعاّليته فيه، وكان للأشاعرة مكانٌ متميزٌ فى بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الإسلامية، بل إنَّ التصور الأشعرى للعلاقة السببية، خاصة عند الغزالى، قد لقى الكثير من الشهرة نظراً لجدته وتميزه.

وكان الخلاف فى السببية بين الأشعرية والمعتزلة محصوراً فى إجابة السؤال: إلى مَنْ تُسند الأسباب التى تولد الأفعال.

وأجابوا جميعاً بأنَّ الفاعل لابد أنْ يكون سبباً، ولابد أنْ يكون قادراً مختاراً حياً، حتى يقع منه الفعل على وجه معين، ورأت الأشعرية أنَّ الله تعالى هو الفاعل المنفرد بالفعل فى ملكه، فهوتعالى خالق كل شئ، وإراداته وقدرته عز وعلا تشمل العالم بما فيه ومن فيه، ولا تأثير للقدرة الحادثة فى الفعل، فالله تعالى خالق السبب والمسبب على التعاقب، وخلق فينا العادة بفعل تكرار الاقتران بين الأسباب والمسببات.

لقد رأت الأشعرية أنَّ العلاقة بين العلة والمعلول ملازمة بتكرار العادة، يقول الغزالى حول هذا المعنى:

« .. لكنا لا نستطيع أنْ نجزم أنَّ المعلول حدث بتأثير علة معينة على وجه الخصوص، فجز الرقبة ليس حتماً علة للموت، فكل منهما عرضٌ لا يرتبط بالآخر،

وهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم إجراء العادة، والله خالقهما وأراد لهما الاقتران » [1]

وإذا كان الله تعالى هو الفاعل لكل الأسباب والمسببات عند الأشاعرة فلا مجال عندهم للقول بالسببية، وهذا الرأى كما هو معروفٌ مرتبط بتفسيرهم للمعجزات، وإقرارهم لها.

ويتناول هذا الفصل آراء الأشعرية فى السببية من خلال رفضهم القول بطبائع مؤثرة، ونفهم الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات، وأيضاً آراء المعتزلة الذين يذهبون إلى القول بالعلاقات الحتمية الضرورية بين الأسباب والمسببات، وإتفاق الأشاعرة والمعتزلة، على القول بالجواز والإمكان إنقاذ لفكرة المعجزة التى يترتب عليها التصديق بالنبوة، وصلة ذلك كله بالغائية والعناية الإلهية.

(ب) رفض الأشاعرة وبعض المعتزلة القول بطبائع مؤثرة :

إن القول بالخلق المستمر، بمعنى أنَّ الله تعالى هو الفاعل لكل شئ وأنه تعالى يخلق خلقاً مستمراً، يلغى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، بل إنَّ المتكلمين - والأشاعرة منهم خاصة - إنما أكدوا على هذا التدخل المستمر لإرادة الله تعالى على صعيد خلق الأعراض - وبالتالى الجواهر وكل شئ فى العالم - لكى يسدوا الباب أمام فكرة « الطبع » التى كان الفكر الفلسفى القديم يفسر بها التأثير، الذى يفسره العلم اليوم بالسببية والحتمية.

ويلخص ابن ميمون هذه المسألة فى نص مركز يقول فيه :

« والذى دعاهم إلى هذا الرأى - الخلق الإلهى المستمر للأعراض- هو أنْ لا يقال بأنَّ ثمة طبيعة مؤثرة بوجه، وأنَّ هذا الجسم تقتضى طبيعته من الأعراض الـ-كذا ، بل يريدون أنْ يقولوا إنْ الله تعالى خلق هذه الأعراض الآن دون واسطة طبيعية، ودون أى شئ آخر. فإذا قيل ذلك لزم عندهم ضرورة أن لا يبقى ذلك العرض. » [2]

---

(١) الغزالى : «الاقتصاد فى الاعتقاد»، ص ١٠٨ .

(٢) ابن ميمون : « دلالة الحائرين»، ص ٢٠٥ .

ونجد بعضاً من المعتزلة قالوا بالطبع، مثل معمر بن عباد السلمى (ت ٢١٥ هـ) الذى قال : «إنَّ الأجسام تعقل الأعراض بإيجاب الخلقة، وكل جزء يعقل فى نفسه ما يحله من الأعراض، كذلك فكل نوع من أنواع الأعراض الموجودة فيه لا نهاية لعدده، وكل عرض اختص بمحله لمغنى سواه لا إلى نهاية» (١) .

فالأعراض عند معمر غير مخلوقة لله تعالى، والله خلق الأجسام، ولم يخلق شيئاً من صفاتها من لون، طعم، رائحة، حياة أوموت، وإنما هذه الأعراض هى من فعل الأجسام الموات بطباعها، كذلك الأصوات فهى من الجسم ذى الصوت بطبعه، وفناء الجسم فعن الجسم بطبعه، كذلك نماء الزرع وذبوله، وكل فانٍ فهو فانٍ بطبعه» (٢)

وقد ذكر الأشعرى أنَّ معمراً قد ذهب إلى القول «بأنَّ التلوين والإحياء والإماتة ليست أعراضا، وأنَّ الله يفعلها فى الأجسام، ولكن بحسب طبيعة الجسم الحادثة به، فالله يُلون الجسم لأنه بطبعة قابلُ للتلون، ولا يجوز أنْ يلون الله جسماً ما لم يكن هذا الجسم بطبعه قابلاً للتلوين (٣) .

كذلك فقد قال النَّظَّامُ من المعتزلة (ت ٢٣١ هـ) : بأنَّ الأجسام تفعل بإيجاب الخلقة، بمعنى أنَّ الله طبع الأجسام بطباع، فطبع الحجر مثلاً على الذهاب عند الدفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه بالطبع (٤) .

وأبو القاسم البلخى أحد أقطاب معتزلة بغداد (ت ٣١٩ هـ) كان يقول أيضاً بأنَّ:

«الأجسام التى تظهر فى العالم مكونة من الطبائع الأربع، وإن كان الله تعالى قادراً على أنَّ يحدثها لا من هذه الطبائع – كما ذكر أنَّ للأجسام طبائعاً بها تتهيأ أنْ تفعل فيها وبها ما يعفله الحى القادر بقدرته، وذكر أنَّ فى الحنطة خاصية، وأنَّ لا يجوز أنْ

---

(١) البغدادى، «الفرق بين الفرق» ، ص١١١، الشهرستانى: الملل والنحل» جـ١، ص٦٧.

(٢) البغدادى، الفرق بين الفرق، «ص٢٥٥، الشهرستانى: «الملل والنحل» جـ١ ، ص٦٦.

(٣) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» جـ٢ ، ص٨٩.

(٤) الشهرستانى: الملل والنحل» جـ١ ، ص ٥٥ – ٥٦، القاضى عبد الجبار، «المحيط بالتكليف» ، تحقيق عمر عزمى، ص٣٨٠.

ينبت عنها الشعير، ما دامت الطبيعة والخاصية فيها، وأنَّ نطفة الإنسان لا يجوز أنْ يخلق الله تعالى فيها حيواناً آخر (١) .

ولكن على الرغم من أنَّ البلخى المعتزلى قد قال بالطبائع على هذا النحو، فإنه لم يكن له أى صدى بين أصحابه، بل لقد بقى رأيه هذا – ورأى غيره منأصحاب الطبائع من المعتزلة – رأياً مرفوضاً فى أوساط المعتزلة أنفسهم.

يقول أبو رشيد النيسابورى أحد رجال المعتزلة (ت ٤٠٠ هـ) – وهو تلميذٌ للقاضى عبدالجبار – فى سياق اعتراضه على البلخى :

« والذى يذهب إليه مشايخنا أنَّ الطبع غيرمعقول، وأنَّه تعالى قادرٌ على أن ينبت من الحنطة وهى على ما هى عليه، شعيراً، ويخلق من نطفة الإنسان أى حيوان أراد. ولا نقول أنَّه يخلق الإنسان من الطبائع الأربع ولا من أصولٍ غيرها » (٢)

ويتفق القاضى عبد الجبار (ت ٤١٣ هـ) مع الأشاعرة فى رفض وقوع الفعل بالطبع، لكن سبب الرفض يختلف، فالأشاعرة ترفض الفكرة لأنها تجعل لله شريكاً فى الفعل، ولا فاعل عندهم إلا الله تعالى، والقاضى يرفض الطبع لأنه فى رأيه قولٌ بالحتمية مما يبطل الإختيار بحسب القصد والداعى، وهذا يؤثر فى مسئولية الإنسان عن فعله، مما يهز أصل العدل ومعنى التكليف (٣) .

ويرى القاضى أنه يجوز بعد وجود السبب عدم حدوث المسبب لوجود عارضٍ يمنع وجود المسبب، وهذا القول من القاضى هو قولٌ بالجواز والإمكان (٤)

وقول الأشاعرة والقاضى عبد الجبار بالجواز والإمكان متفقٌ عليه بين أغلب المتكلمين، وهم بذلك ينكرون الحتمية الضرورية، ويتفقون برؤيتهم للجواز والإمكان معارضين الفلاسفة وأصحاب الطبائع من المعتزلة الذين يرون أنَّ القوى الطبيعة إذا لاقت معقولاتها فعلت بإضطرار، فالنارمثلاً إذا لاقت الخشبة فإنها تحرقها ولابد.

---

(١) ، (٢) النيسابورى « المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغدديين ص ١١٢ ، القاضى عبد الجبار، « المحيط بالتكليف »، تحقيق عمر السيد عزمى، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٣٨٦ وما بعدها.

(٣) رابحة نعمان توفيق عبداللطيف، مشكلة الذات والصفات عند القاضى عبد الجبار، رسالة ماجستير، مخطوط، ١٩٨٨م، ص ٣٧٨.

(٣) راجع، القاضى عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص ٣٩٨ وما بعدها : المغنى، جـ٩ ، ص ١٢٠.

فلا يختلف موقف الأشاعرة من فكرة «الطبع» من موقف أغلب المعتزلة، بل إنهم قد عارضوها مثلهم، فقد وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطى تأثيراً لقوى طبيعية فى تحريك جزئيات العالم، سواء كان هذا من جانب الطبائعيين الدهريين الذين قالوا بقدم الطبائع الأربعة وردوا لامتزاجها كل ما فى العالم من تحولات، أم من جانب الفلاسفة الذين أقاموا قولهم بالضرورة السببية استناداً لنظريتهم فى العلل الأربعة وهم فى ذلك متابعين لأرسطوا، إذ أنهم ذهبوا إلى القول بأنَّ مبادئ الجوهر الجسمانى هى العلل الأربع، الداخلة فى تركيبة وهى علته المادية وعلته الصورية، وعلل خارجية وهى العلة الفاعلة والعلة الغائية، ولزوم تلك الأسباب للموجود من ضروراته (١) .

ومجموع تلك العلل يمثل العلة التامة لوجود الشئ، فعند وجود الشرائط وارتفاع الموانع، فإنَّ لزوم المعلول عن العلة هو أمرٌ ضرورى، فلابد من حصول الاحتراق عند ملاقاة النار لقابل، وحصول التبريد عند ملامسة الثلج (٢) .

معنى ذلك أنَّ فلاسفة الإسلام – فيما عدا الكندى – قالوا صراحة بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها وبين العلل ومعلولاتها.

وقد رفض الأشاعرة رفضاً قاطعاً أى قول بطبيعة ذاتية للموجودات، أو أى قوى طبيعية مؤثرة فى العالم، فهم قد ذهبوا إلى أن العالم مدحث، وأضنَّ الله تعالى قد خلقه من العدم، وأنَّ صلة الله تعالى بالعالم مستمرة عير منقطعة، وأنَّ العناية الإلهية ترعى هذا العالم، بحفظه من الفناء.

فإذاكان الله تعالى قد خلق الأشياء حين مبتدئها، فإنَّ خلقه لها قائمٌ فى كل موجود دوماً، ما دام ذلك الموجود موجوداً.

وأنَّ جميع الممكنات مستندةٌ إلى الله تعالى مباشرة ابتداءً بلا واسطة، لأنه عز وعلا هو الفاعل المؤثر وحده بقدرته المباشرة فى كل ما يحدث، ويتحدد فى الكون، فالقدرة الإلهية مطلقة فى الطبيعة، وليس لأية ظاهرة طبيعية تأثيرٌ حقيقى فى الأحداث

---

(١) ابن سينا، «الشفاء» الطبيعات (السماع الطبيعى)، تحقيق سيعيد زايد، ص ١١، ٢٠، الإلهيات، جـ١، ص ٦١ – ٧١ .

(٢) ابن سينا الشفاء، الالهيات، جـ١، ص ٣٧، ٤٢، وابن رشد: «تهافت التهافت» جـ١، ص ٢٥٥، الرازى: «المباحث المشرقية»، جـ١، ص ٤٥٨ – ٤٦٩، الإيجى، المواقف، ص ١٦٨ – ١٦٩ .

الكونية، وإنما كل شئ بموجب تسخير الله تعالى إياه، وهذا يوضح أنَّ الأشاعرة يرون أنْ الأسباب العادية لا تأثير لها فيما قارنها، لا بطبعها، ولا بقوة أودعها الله فيها، بل لأنَّ الله تعالى جعلها إمارات ودلائل على ما شاء من الحوادث من غير ملازمة عقلية بينها، وبين ما جعلت دليلاً عليه. ولهذا صح أنْ يخرق الله تعالى العادة فيها لمن يشاء، وفي أى وقت شاء، وهم بذلك يخالفون القول بتلازم الأسباب والمسببات، وأن العلاقة بينهما علاقة ضرورية، لا يمكن تخلف المسببات عن أسبابها.

فالأشعرية لا تقول بالعلية والضرورة فى علاقة الأشياء بعضها ببعض، وتنفى وجود قانون حتمى منظم تلك العلاقة، وترى أنَّ تكرار حدوث علاقة بين سبب ومسبب إنما يرجع إلى العادة فحسب، وكل ما نراه إنما هو اقتران بين خلق الله للأسباب مع خلق مسبباتها، أما عن سبب هذا الاقتران دائما فهو حكمة الله تعالى التى أرادت ذلك.

ولقد لخَّص الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) هذا الموقف فى الباب الرابع من كتابه «التمهيد» حيث فَنَّدَ أقوال أهل الطبائع بالحجج والبراهين المتتالية (١) .

ويستند مفهوم العلية لدى الباقلانى – ذلك المفهوم الذى يفيد إنكار الضرورة بين العلة والمعلول – إلى قضيتين :

الأولى: إطلاق القدرة الإلهية فى الطبيعة، فليس لأنه ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعاً وإنما كل شئ بموجب تسخير الله إياه.

الثانية: لا مقوم داخلى للجسم يجعل منه فاعلاً من تلقاء ذاته، ومن ثم فلا ضرورة فى فعل الأجسام، وإذا كانت الأجسامُ أجزاءً منفصلة لم ترتبط إلاّ بموجب مبدأ إلهى لا طبيعى، وإذا كانت الأعراض لا تبقى زمانين، أى منفصلة زمانياً، كما أنَّ الأجسام منفصلة أجزاؤها مكانياً، فإنه لم يبق فى تصور العالم الطبيعى وفقاً لمبدأ الإنفصال إلاّ تصور المعلول مستقلاً عن العلة إنكار فكرة الضرورة (٢) .

---

(١) راجع فى هذا الباقلانى «التمهيد»، تحقيق الأب مكارثى اليسوعى، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص ٤١ – ٤٢ – ٤٣ ، ص ٢٩٦ – ٢٩٧.

(٢) راجع الدكتور احمد . محمود صبحى، «فى علم الكلام» جـ١ ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م، ص٥٢٠ – ٥٢١.

ولما كان القول بالضرورة فى العلية لازماً عن اعتبار الأجسام ذات طبائع خاصة أو «خصائص ثابتة» مؤثرة تلزم عنها أفعالها ضرورة، كان تكون طبيعة النار الإحراق، أو طبيعة الخمر الإسكار، فإنَّ الباقلانى يمهد لنظرية جريان العادة ونقد مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستنداً إلى أنَّ الأجسام كلها لا تتفاوت فى طباعها الذاتية، لأنها كلها جنس واحد، فلو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والرى وغير ذلك من الأمور الحادثة واقفة عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من ان يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه، فإنْ كان هو نفس الجسم وجب أنْ يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والرى، لأنَّ الأجسام كلها جنسٌ واحد؛ وإذا أوجب شئٌ ما أمراً أو أثر تأثيراً وجب أنْ يكون هو مثله وماجانسه موجباً لمثل حكمه وتأثيره، فلو وجب الشبع والرى والإسكار عن تناول الطعام والشراب لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب والحنظل.

يقول الباقلانى حول هذا المعنى :

«لو كان الإحراق والشبع والرى حادثة فى النار والطعام والماء عن طبائع هى أعراض موجودة بها لم تخل من أنْ تكون موجودة في الأجسام عن طبيعة أو غير طبيعة. فإن كان عن غير طبيعة فقد انتقى القول بالطبع، وإنْ قيل عن طبيعة فلزم أنْ تكون هذه الطبيعة أيضاً موجودة عن طبيعة واستمر التسلسل»[١].

ولا ينتقد الباقلانى فكرة الطبع في الأجسام فحسب، وإنما فى حركات الأفلاك كذلك، فالحركة الدورية للفلك ليست ضرورية، فمن يدريكم أنَّ الفلك لا يجوز أنْ يسكن يوماً أو يتحرك حركة مستقيمة، بل لقد وجد الباقلانى فى ميدان الفلك متسعاً لنقد فكرة الضرورة، وذلك أنَّ المنجمين قد ذهبوا إلى إيجاد علاقة ضرورية بين وجود الكواكب فى أبراج معينة وبين العالم الأرضى، فجعلوا لها تأثيراً ضرورياً، ولّما كانت هذه التأثيرات المدّعاة ليست للكواكب ذاتها ، كما أنَّ مقابلتها للأبراج لا توجد لها طبعاً أو تأثيراً، ولا تخلق لها قدرة أو إختياراً، فقد بطل أنَّه تكون لهذه الكواكب أفعال وتأثير وطباع توجب حدوث ما يحدث فى عالمنا وإنما يرجع ذلك إلى فعل الفاعل القادر المختار[٢].

---

(١) الباقلانى، التمهيد، ص ٥٦ – ٥٨ .

(٢) نفسه، ص ٦٠.

ونحن نوافق الباقلانى تمام الموافقة فى أنَّ العالم بما فيه من نظام وإحكام لا يمكن أنْ يكون من فعل الطبيعة، بل يدل ذلك على أنَّ صانعه حيّ عليمٌ قديرٌ مريدٌ حكيم، ومعلومٌ أنَّ الفعل المتسق المتقن المحكم لا يصدر إلاّ عن عالم حكيم.

ومأأجمل ما رد به ابن الجوزى (ت ٥٩٧ هـ) بقوله :

« وأين فعل الطبيعة من شمس تطلع فى نيسان على أنواع من الحبوب، فترطب الحصرم والخلالة، وتنشف البر (القمح)، وتيبسها، ولو فعلت طبعاً لأيبست الكل، أو رطبته، فلم يبق إلا أنَّ الفاعل المختار استعملها بالمشيئة فى يبس هذا للادخار، والنضج فى هذا للتناول، ثم أنها تبيض ورد الخشخاش وتحمر الشقائق، وتحمض الرمان، وتحل العنب والماء واحد [١] .

وفى سياق المسألة ذاتها ينتقد الجوينى (ت ٤٨٧ هـ) آراء القائلين بقدم الطبائع الأربعة على أساس من فكرة الجوهر والعرض، ويستدل على رأيه بأنَّ الطبائع التى يدعونها :

١- إمّا مختصة بالجواهر فى الأزل، وهذا يعنى قدم الجواهر، ويتعارض مع القول بحدوث العالم.

٢- أو أنْ تكون الطبائع والخواص منفردة بالوجود غير مختصة بجواهر قديمة، وهذا باطل لأنْ ذلك يعنى تقومها بأنفسها مضاهية فى ذلك للجواهر، وبهذا يكون القول بقدمها يعادل القول بقدم الجواهر، وهو ما سق إثبات بطلانه،

٣- أنْ تكون الطبائع فى حكم الأعراض، فينبغى أن لا تقوم بأنفسها، لأنَّ الأعراض لا تقوم بأنفسها.

٤- أنْ تكون الطبائع فى حكم صفات الأنفس، ، فيبعد ثبوت الخواص على الإنفراد لأنَّ خاصية لا يختص بها مختص فلا تعقل.

ويخلص الجوينى من هذا ليؤكد أنَّ القول بالطبائع القديمة بَاطلٌ، وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة [٢] .

---

(١) ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى، نقد العلم والعلماء، مطبعة النهضة بمصر، ١٩٢٨م، ص ٤٣.

(٢) الجوينى، الشامل فى أصول الدين، تحقيق الدكتور على سامى النشار وآخرون، منشاة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩، ص ٢٣٧ – ٢٣٨.

وقد رفض الجوينى القول بتأثير مخصوص للامتزاجات الطبيعية بما فى ذلك تأثير الدواء فيقول:

« وإذا قال من ينتحل القول بآثار الطبائع: إنَّ دواءً مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط يستحيل عنده أنْ يجذب جزءاً من المرة فى القطر، ولا يجذب جزءاً آخر فى مثل ذلك القطر، بعد ذلك المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال » (١)

وذهب السنوسى شوطاً بعيداً فى إنكار تأثير الأسباب بما فيها التداوى بالأدوية فيقول:

« إنَّ تركيب امتزاج العناصر التى يذكرها الأطباء والطبائعيون وإخلالها وإعتدالها لا تأثير لها فى وجود شئ ولا فساده، ولا أن باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم، ولا أن بغلبة بعضها تكون الأمراض » (٢).

ويتابع الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) نهج من سبقه من الأشاعرة، وبخاصة الباقلانى، فى إنكار فعل الأجسام بالطبائع أو الضرورة بين الأسباب والمسببات، وقد دعّم موقفه بالتصوف، ما دام الصوفى يرى – فى مقام التوحيد – الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته إلى الوسائط، كما يؤمن ف يمقام التوكيل أنّه لا فاعل إلاّ الله، وهكذا أصبح موقف الغزالى من العلّية تحدده أشعريته وتصوفه معاً بلا فصل، فلا تصبح المعجزات لله بذلك استثناء فى قوانين طبيعية ضرورية وإنما تدخل الظواهر الطبيعية مثلها فى ذلك مثل المعجزات فى باب الإمكان من حيث تعلّقهما معاً بمشئة الله وقدرته (٣) .

فالطبيعة لا عمل لها أصلاً، بل كل عملها يرجع إلى الله تعالى مباشرة، ويقول الغزالى:

« إنَّ الطبيعة مسخَّرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هى مستعملة من جهة

---

(١) الجيونى، العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية « تحقيق الدكتور احمد حجازى السقا »، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص١٧.

(٢) السنوسى: « عقيدة أهل التوحيد الكبرى » مصر، ١٨٩٨م، ص ٨٧.

(٣) راجع الدكتور أحمد محمود صبحى، فى علم الكلام، ص٦٣٢.

فاطرها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشئ منها بذاته عن ذاته »[1] .

وينقد الغزالى فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول، وهذا يعنى أنه يخالف الفلاسفة في اعتقادهم بأنَّ الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة.

ويرى أنَّ الاقتران فى الوجود بين شيئين لا يقتضى عليّة بينهما، فلا يستلزم وإثبات أحدهما الآخر، ولا نفى أحدهما نفى الآحر، بل إنَّ الله تعالى يخلق الأثر حين يلتقى الجسمان، وهو عز وعلا قادرٌ على خلق الإحتراق دون إلقاء فى النار [2] .

ويرد الغزالى الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهات الإمكان أو الجواز، لالضرورة أو الوجود، ويرى أنَّ اقتران المسببات والأسباب، واطراء هذا الاقتران لزم عنه أنْ رسخت فى أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا إنفصال عنه، هذه العادة مكتسبة وليست فطرية فى الذهن، وهى حصيلة عامل نفسى ذاتى أخطأ الفلاسفةُ فجعلوه فيزيقياً موضوعياً ولا ضرورة إلاَّ فى ذهن الشاهد، أمّا المشاهد فى التجربة فهو حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به، فلا يقال أنَّ الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة فى الرحم، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعانى التى هى فيه، وإنما يُقال أنها موجودة به، والموجود عند الشئ لا يدل على أنه موجود به [3] .

وهكذا يجعل الغزالى سنن الكون، وقوانين الطبيعة متعلقة بإرادة الله تعالى كما يدخل الإقتران بين الأسباب والمسبات فى جهة الإمكان لا الضرورة.

ولقد كان الدافع الذى دفع الأشاعرة إلى الذهاب لنفى طبيعة للموجودات هو إعتقادهم بأنَّ مثل هذا القول يعطى فاعلية لغير الله، وهو الأمر الذى رفضه الأشاعرة بشدة، فالله تعالى هو الفاعل الوحيد، ولا خالق سواه، ولا تأثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعلٌ بالإرادة التى من مقتضياتها التخصيص والإختيار، أمّا الجمادات فلا فعل لها [4] .

---

(١) الغزالى «المنقذ من الضلال» ، ص ١٠٤ . (٢) الغزالى، «تهافت الفلاسفة» ، ص ٦١ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص ٦٦. (٤) الغزالى، «تهافت الفلاسفة»، ص١٩٦، الباقلانى، التمهيد، ص٤١.

وبالإضافة لرفض الأشاعرة للقول بتأثير مخصوص للموجودات الطبيعية، فقد رأوا أيضاً أنَّ آراء الفلاسفة فى تحديد المؤثرات فى العالم الطبيعى، بها كثير من الاضطراب والتشويش، حيث تتداخل أكثر من قوة مؤثرة، ويشير الغزالى إلى أنَّ قصور التفسير بالضرورة السببية قد دفع الفلاسفة إلى إستناد حصول الشئ فى نهاية الأمر إلى مبدأ مفارق هو العقل الفعّال، وهو أمرٌ رأى الغزالى أنَّه يهدم التفسير بالسببية الطبيعية (١).

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى نفى القول بأى طبيعة خاصة للموجودات، فإنهم بهذا قد فتحوا المجال أمام القول بإمكانات لا حد لها فيما يتعلق بالعالم الطبيعى، وتعد فكرتهم فى التجويز والإمكان أساساً هاماً لآرائهم فى السببية، فكل ما يمكن تصوره هو جائز عندهم غير ممتنع، جائز أنْ تصير الأرض فلكاً، والفلك أرضاً، وأنْ تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته، فكلها أمورٌ ممكنة، ويجوز أنْ تكون على وجه آخر، فلا ضرورة هناك تحكم أى علاقة بين متغيرات العالم. فجائز أنْ تلاقى النار القطن ولا يحترق، وجائزٌ أنْ تختلف كل الآثار المشاهدة للأجسام، إذا أنها لا تحملأى ضرورة فجميع الموجودات ممكنة (٢) ويستحيل أنْ تكون الطبيعةُ فاعلاً بل الفاعل هو الله تعالى الذى هو فاعلٌ بالاختيار، ولا إيجاب هناك ولا ضرورة.

---

(١) راجع الغزالى: «تهافت الفلاسفة»، ص ١٩٧.

ويذهب السنوسى إلى تكفير الفلاسفة لانهم قالوا بالطبيعة وتاثيرها، ومؤكداً أنْ من يقول مثل هذا القول فهو خارج عن الإسلام، وقد وجه اتهامه هذا إلى ابن سينا.

(السنوسى، عقيدة اهل التوحيد الكبرى، ص ٨٩).

ويشير الطوسى أيضاً إلى اضطراب آراء الفلاسفة حول هذه النقطة، إذا أنّه يرى أنْ اقوالهم غير واضحة حول تداخل العديد من القوى المؤثرة فى العالم، سواء كانتمؤثرات طبيعية او حركة افلاك، او مبدأ مفارق هو علة متممة، ثم فى النهاية استناد الكل لله تعالى. وهو يرى أنْ هذا التداخل يجعل من الصعب - وفقاً لآرائهم - تحديد الفاعل الحقيقى لتلك الحوادث من هو، أوانه ليس بمتعدد أوانه موجب بالذات، وليس فاعلاً بالاختيار، ويرى الطوسى أنْ وجود كل تلك النقاط الغامضة فى آراء الفلاسفة تتعارض مع قولهم بتلك الرابطة العقلية الضرورية وراء العلاقات المطردة بين متغيرات العالم. (راجع الطوسى، «الذخيرة»، تحقيق الدكتور رضا سعادة، الدار العالمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٣٢٤ - ٣٢٥، ٣٢٧).

(٢) راجع ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص ٢٠٧ - ٢٠٩، الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ١٩٥، ابن رشد: مناهج الادلة، ص ٥٦، السنوسى: «عقيدة اهل التوحيد الكبرى»، ص٨٧.

(ج) آراء المتكلمين - وخصوصاً الأشاعرة - فى «العادة» و«المعجزة»:

واضح مماتقدم أنَّ موقف أغلب المعتزلة من السببية لا يختلف فى جوهره عن موقف الأشاعرة، فالسببية عندهم ليست علاقة ضرورية بين الحوادث، وإنما هى علاقة اقتران بينهما، والفعل الناتج هو فعل الله الصادرعن إرادة حرة، أما الإطراد الذى نلاحظه فى الطبيعة فهو عبارة عن «عادة»، وعادتنا نحن أنْ نتوقع حدوث الاحتراق كلما مست النارُ الحطب، وفكرةُ العادة هذه نجدها عند القاضى عبدالجبار، كما نجدها عند الباقلانى، وعند الغزالى، وعند أشعرى آخر معاصر للغزالى هو أبو بكر بن العربى المشهور بتشدده [١] .

فالقاضى عبد الجبار لا ينكر العادة، فهى عنده ما استقر فى العقول من أمورٍ متكررة، ولكنها لا تخلق فينا - كما تقول الأشعرية - وإنما نكتسبها بما نراه من تلازم الأسباب والمسببات، إن الله لا يفعل فعلاً متولداً إلاّ كما نفعله بالأسباب، وإنْ كان قادراً على أنْ يفعل المتولد بلا سبب، ولكنه لا يفعل لحفظ حكمة التلازم [٢] .

والعادة - كما يرى القاضى - لا تخرج عن معرفة سبب حدوث المسبب ووقوعه بتأثيره على سبيل التكرار، وينكر أنْ يكون هناك معنى للعادة غير ذلك، وموقف القاضى من فكرة العادة لا يخرج عن إيمانه بتلازم الأسباب والمسببات، وهذا التلازم فى الحدوث هو الذى ولّد فينا مانعرفه بالعادة [٣] .

ويرى الباقلانى أنَّ ما هو مشاهد فى الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوباً، وإنما هو يجرى مجرى العادة بمعنى وجود الشئ وتكراره على طريقة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذى يتكررّ على وجه واحد [٤] .

فالله تعالى قد أجرى العادة أنْ يكون ذهابُ الحجر عن مكانه، وحركته متولداً عن مفارقة يد العبد له، وترك اعتماده عليه، ولو أجرى الله العادة أنْ يكون ذهابُ الحجر

---

(١) ابو بكر بن العربى، «العواصم من القواصم»، تحقيق عمّار الطالبى - الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١م، ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) القاضى عبد الجبار، المحيط، ص ٢٨٤.

(٣) رابحه نعمان عبد اللطيف، مشكلة الذات والصفات عند القاضى عبد الجبّار، رسالة ماجستير، مخطوط، ١٩٨٨م، ص٣٧٨ .

(٤) الباقلانى، «البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات»، ص٥١ .

وحركته متولداً عن مماسة الانسان له، واعتماده عليه لكان ذلك جائزاً، كذلك لا يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق ولا يحدث النماء عن السقى والشبع والرى والإسكار ضرورة عن الأكل والشرب، وإنما هو مجرد تلازم، فنحن نشاهد ونحس تغير حال الجسم عند الشراب، والاحتراق عند لمس النار، وليس ذلك ضرورة وإنما فى مستقر العادة.

ويتميز الغزالى بعرض هذه الفكرة – فكرة العادة – بوضوح فى رده على الفلاسفة حيث ربطها بإبطال مبدأ السببية الذى يعتمده التفكير الفلسفى، فهو انتقد مبدأ السببية الطبيعية منكراً كل ضرورة أوحتمية تُسّير مجرى الأحداث فى الكون، وركز على أهمية التجربة الحسية أساساً للمعرفة الانسانية فى مضمار الطبيعات، فالاعتقاد والعادة هما اللذان يجلوان لنا طبيعة العلاقة القائمة بين الأشياء، وهكذا يحل التلازم مكان الضرورة؛ والاحتمال مكان الحتمية.

يقــول الغزالــى :

« الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وبين ما يعتقد سبباً له ، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين هذا ذلك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما ضرورة وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والأكل والإحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات، وهكذا فبخصوص مانشاهده من « الاحتراق فى القطن » مثلاً عند ملاقاة النار، فإنّا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ويجوز حدوث إنقلاب القطن رماداً دون ملاقاة النار » [1] .

المسألة إذن فى رأى الغزالى ليست إلاّ أننا اعتدنا أنْ نرى القطن يحترق عند ملامسته النار، فقلنا أنَّ النار هى سبب الإحراق، بينما أنَّ الصحيح، أنَّ المسألة مجرد اقتران وليست مسألة تأثير.

ولعلنا ندرك هنا متانة العلاقة بين نقد الغزالى لمبدأ السببية، وبين رأيه فى الإرادة

---

(١) الغزالى: « تهافت الفلاسفة » تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف، ١٩٦٦م، ص ٣٩ ، ٢٤٦ .

الإلهية التى يحدها بأنها «عبارة عن إيقاعه الفعل، مع أنه غير ذاهل عنه، فالقصد إلى إحداث المحدث، والعمد إليه سمى إرادة» (١) .

والله تعالى مريدٌ لأفعاله، وكيف لا يكون مريداً، وكل فعلٍ منه أمكن أنْ يصدر منه ضده، ومالا ضد له، أمكن أنْ يصدر منه ذلك بعينه، قبله أو بعده، والقدرة تناسب العندين والوقتين مناسبة واحدة، فلابد من إرادة صارمة للقدرة إلى أحد المقدورين» (٢) .

وإرادة الله تعالى لا حد لها، ولا قيد، «فمن عرف الله تعالى عرف أنه يفعل ما يشاء، ولا يبالى ، ويحكم ما يريد ولا يخاف، قرّب الملائكة من غير وسيلة سابقة، وأبعد إبليس من غير جريمة سالفة» (٣) .

ويشير الطوسى إلى أنَّ كل الممكنات مستندة إلى إيجاد الله تعالى اختياراً بلا إيجاب ذاتى منه، ولا عليّة حقيقية فى الأشياء، وإنْ كان قد ردّ العادة إلى الله تعالى فى ترتيبه الحوادث بعضها إلى بعض ذلك الترتيب المطرد، وإنْ شاء تفريقها لفرّقها، والله تعالى قد رتّب الموجودات على هذا النحو لحكمةٍ لا يعلمها إلاّ هو، والإنسان إنما يدرك التغيرات المطردة فى العالم بعادة ناتجة عن تكرار المشاهدة (٤)

ويؤكد السنوسى على أنَّ اختيار الله عز وجل خلق شئ عن خلقه شئاً آخر، لا يدل على أنّه لأى من المخلوقين أثرٌ فى الآخر، لا بالطبع، ولا بالاختيار، بل إنْ كل منَهما بالنسبة للآخر يتساوى وجوده وعدمُه، إذْ أنَّ الله هو خالق الكل (٥)

ويبدو أنَّ أهم الاعتراضات التى تواجه قول الأشاعرة بالجواز والعادة، هو أنَّ آراءهم تلك تهدم أساس المعقولية فى العالم، فقد ذهب ابن رشد إلى أنه لابد من نفى القول بالعادة، يقول:

« .. فلا أدرى ما يريد باسم العادة، هل يريدون أنهاعادة الفاعل، أو عادة

---

(١) الغزالى : «معراج السالكين» ضمن مجموعة «فرائد اللآلئ من رسائل الغزالى»، القاهرة، ١٣٤٤هـ ص٤٩ .

(٢) الغزالى : إحياء علوم الدين، جـ١ ، ص٩٦ .

(٣) الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ٤ ، ص١٤٦ .

(٤) الطوسى، الذخيرة، ص ٣٢٣.

(٥) السنوسى، عقيدة أهل التوحيد الكبرى، ص ٩٠ .

الموجودات، أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال أنْ يكون لله تعالى عادة، فإنَّ العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر، والله تعالى يقول:

﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً ﴿٤٣﴾ ﴾ [١] ، وأنْ أرادوا أنها للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذى نفس، وإنْ كانت فى غير ذى نفس فهى فى الحقيقة طبيعة، وهذا غير ممكن، أعنى أنْ يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشئ إمّا ضروريا وإما أنْ يكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات، فإنَّ هذه ليست شئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه، وبه صار الفعلُ عقلاً » [٢] .

ومعنى هذا كله – فى رأى ابن رشد – أنَّه لابد من التسليم بالخصائص الضرورية لكل موجودٍ من الموجودات، أمّا الجواز والإمكان، وإنقلاب فعل الشئ، فأمورٌ لا يمكن التسليم بها.

وقد وجه ابن حزم الظاهرى (ت ٤٥٦ هـ) نقداً شديداً أيضاً لآراء الأشاعرة، بل إنَّه وصف تلك الآراء بالهوس، وأنَّها لا تستند لأى أساس شرعى مشيراً إلى أنَّ لغة القرآن تبطل قولهم، فلفظ الطبيعة موجودٌ فى لغة العرب القديمة، كذلك الجبلة والسليقة، والسجية، والخليقة، كلها ألفاظٌ تشير لخلق الله تعالى المخلوقات كلٌّ بطبيعة خاصة، ويؤكد ابن حزم أنَّ الله تعالى هو خالق الكل، وقد رتب الطبيعة على أنَّها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبدلّها عند كل ذى عقل، ولك موجودٍ صفات خاصة هي طبيعته » [٣] .

وقد تنبه الغزالى إلى ما قد يوجه لفكرة العادة ورفض الضرورة السببية من مثل هذا الاتهام، على أساس أنَّ آراء الأشاعرة تلك قد تجر إلى شناعات كثيرة، فالرابطة السببية إذا أُضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة منهجٌ مخصوص فإنَّ هذا قد يؤدى إلى تجويز أنْ يكون بين يدى الإنسان سباع ضارية ونيران مشتعلة وجيوش مستعدة بالأسلحة ولا يراها لأنَّ الله تعالى لم يخلق له الرؤية [٤] .

---

(١) سورة فاطر الآية (٤٣) .

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، ص١٢٣ .

(٣) ابن حزم، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، جـ٥، ص ١١ – ١٢.

(٤) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص١٩٨.

وقد حاول الغزالي إبعاد النظرية الأشعرية عن هذا الإتهام، فردَ النظام والمعقولية في العالم إلى العلم الإلهي الأزلي ، بأنَّ مثل هذه الأمور لا تكون، كذلك بالقول بأنَّ الله تعالى يخلق فينا علماً بأن الأمور المستشنعة كإنقلاب الكتاب غلاماً مثلاً أو فرساً أومثل هذه الأمور – وعلى الرغم من كونها ممكنات في ذواتها، إلاَّ أنَّ الشك لا يتطرق إلى أنَّها يمكن أن تحدث أبداً، لأنَّ الله تعالى يخلق للإنسان علماً بأنَّ هذه الممكنات لم يفعلها، وقد أجرى الاستمرار بهذا الإدراك مرة بعد مرة، مما يوسع في اعتقادنا أنَّ المعلومات تتساوى وتتطرد في وجودها [١] .

يقول الغزالي حول هذا المعنى :

«إذا لا مانع من كون الشئ ممكنا في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنَّه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات، فيخلق لنا علماً بأنَّه ليس يفعله في ذلك الوقت» [٢].

وهكذا انتقد الأشاعرة فكرة الضرورة أوْ الطبع، ورفضوا الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات ليجعلوا القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة، وليفتحوا الإمكان لمعجزات الأنبياء، فلا تصبح هذه خرقاً لقانونٍ ضروري حتمي، الأمر الذي قد يثير الشك في حدوث المعجزات، في اندراجها تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب لتبقى جميعها معلقة على حكم المشئة الإلهية التي لا تتقيد بشئ، والتي تتناول كل شئ، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورية حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلاً، ولكن لَما كان كل شئ مما لا يستحيل على قدرة الله تعالى كانت المعجزات جائزة لأنَّ القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة.

والغزالي حينما ذكر أنَّ تأثير الشئ ثابتاً أوْ ضرورياً، قرنَ قوله هذا بإشارته إلى أنَّ إثبات مثل هذا الاختصاص الضروري لتأثيرات الأجسام يعني أنَّ القطنتين المتماثلتين لابد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار، مشيراً إلى أنَّ مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق إبراهيم عليه السلام عند إلقائه في النار، ويذكر أنَّ آراء الفلاسفة تمنع

(١) نفس المصدر، ص١٩٩.

(٢) نفسه، ص ١٠٠.

إمكانية وقوع مثل هذا الأمر إلاّ بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها، أو قلب ذات إبراهيم فيصبح حجراً وهو عنده أمرٌ محال [1] وبالتالى يرى الغزالى أنَّ المعجزة تحصل بخلق الله السبب وعدم خلقه لمسبب. لأنها منفصلان [2] .

ولولا فكرة الجواز والإمكان ما أمكن للغزالى القول بوقوع المعجزة فى وقت مخصوص، فإنَّ من يقول بتلازم الأسباب والمسببات تلازماً ضرورياً لا يجعل المعجزة داخلة بأى وجه من الوجوه فى تركيب مذهبه، وهذا على عكس من يرى أنَّ آراء التلازم ليس ضرورياً بين الأسباب والمسببات [3] .

ومن هنا يتضح أنَّ آراء الأشاعرة فى السببية قد قامت دفاعاً عن المعجزة، على أساس أنَّ القدرة الإلهية من الممكن أنْ تتدخل لتضفى على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها فى العادة، مثل أنْ يُعطى الله النار التى أُلقى فيها إبراهيم عليه السلام صفة تقصر سخونتها على جسمها، أو يضفى على جسم إبراهيم صفة تجعله محتملاً لسخونة النار دون قلب أجناس الأشياء.

ويشير الغزالى إلى أنَّ هذا القول معقول، فلا يبعد على القدرة الإلهية التدخل لتغيير صفات الأجسام، إذْ أنَّ المادة قابلة لصورٍ كثيرة ومن المشاهد حدوث استحالات للمادة، وإنْ كانت تلك الاستحالات تقع بحكم العادة فى زمن متطاول، فلا يُحال على القدرة الإلهية أنْ تقلب أطوار المادة فى زمن مختصر فتحدث المعجزة أو تُخرق العادة [4] .

هنا تتضح لنا فكرة الأشاعرة، لقد تبين لهم ما فى فكرة المعجزات من خوارق لاتسير على مقتضى الناموس الطبيعى وأنْ قدرة الله تعالى – وهى تظهر المعجزات – لاتخضع لقانونٍ علىّ أو عقلى، أو بمعنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون العلىّ الطبيعى فضحوا بالثانى لإنقاذ الأول [5] .

---

(١) الغزالى: «تهافت الفلاسفة»، ص ١٩٨ .

(٢) نفسه، ص ٢٣ .

(٣) راجع الدكتور عاطف العراقى، «النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد» ص ١٨١ – ١٨٢ .

(٤) الغزالى : «تهافت الفلاسفة» ، ص ٢٠٠ – ٢٠١ .

(٥) راجع الدكتور سامى النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام» جـ١ ، ص ٤٨٣ .

ويعود موقف الأشاعرة هذا إلى عدم ابرازهم قدرة العقل، وقوى الطبيعة الذاتية تحاشياً للمسّ بقدرة الله تعالى المطلقة، وهذا ما أدى إلى إدراج مسألة المعجزات عندهم نتيجة مباشرة لإنكار الضرورة والحتمية، وإلاّ فكيف نُفسر وقوع المعجزات فى أى وقت يشاؤها الله تعالى . وهكذا نجد أنّ العقل ليس سوى خادم للشريعة عند الأشاعرة الذين رفضوا السببية وعمل العقل فيها.

فالسمة الرئيسية التى يتسم بها مذهب الأشاعرة إخضاعهم العقل للدين، صحيح أنهم فهموا الدين بالعقل، ودافعوا عنه بالعقل إلى جانب دفاعهم عنه بالنقل، إلاّ أنّهم فى المسائل التى وجدوا أنّ العقل يتعارض فيها مع النقل ضحّوا بالعقل جانباً أو على الأقل أخضعوه لحكم النقل وقد كان لابن جزم ردٌّ على طريقة الأشاعرة فى طرح قضية المعجزات، إذ أنّ ما ذهبوا إليه من نفى الطبيعة والضرورة السببية، والقول بالعادة فى انعلاقات المطّردة بين الموجودات هو أمرٌ لا يؤدى – فى رأيه – إلى تأكيد الإيمان بالمعجزة ، بل هو قلل من شان المعجزة وأظهرها على أنّها مجرد خرقٌ للعادة [١].

ويشير ابن رشد إلى أنّ التصديق بالمعجزة لا يكون طريقة القول بنفى الأسباب، بل التصديق بها يكون من التصديق بالوحى الذى أخبر عنها، وكما جاء بها دون جدل، إذْ أنّها أثر يرتفع عن مرتبة الشك إلى اليقين، والمنكر لها كافرٌ، جاحدٌ لما جاء به الشرع [٢].

ويبين لنا ابن رشد كذلك أنّ القرآن الكريم يُعد المعجزة الحقيقية والتى تختلف عن سائر ما يسميه المتكلمون بالمعجزات ، فالرسول – ﷺ – لم يدع أحداً من الناس – فيما يقول ابن رشد – إلى الإيمان برسالته عن طريق قيامه بفعلٍ خارقٍ من خوارق الطبيعة، ولكن الذى تحدى به الناس وجعله دليلاً على صدقه هو الكتاب العزيز.

(د) ارتباط السببية بالغائية والعناية الإلهية عند المتكلمين :

إنّ علاقة الله تعالى بالعالم أتت عند المتكلمين نتيجة نظرتهم إلى السببية بين

---

(١) ابن رشد : « تهافت التهافت »، جـ٢ ، ص ٧٩ – ٧٩٢.

(٢) ابن رشد : « مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ، ص٢١٣ – ٢١٤.

المحسوسات وفى عالم الطبيعيات، فالأشاعرة الذى أنكروا وجوب تولد المسببات عن أسبابها وجدناهم يضيفون الترابط بينهما إلى إرادة مخترعها أى الله تعالى، أما أنْ يكون البارى تعالى قد خلق لنا علماً بالإمكانات الحاصلة بين الأشياء، فذلك لا يمنعه تعالى من أنْ يخرق العادات ساعة يشاء، ومعنى الإمكان عندهم أنه يجوز لهذه الأمور أنْ تقع وألا تقع.

وهذا المنطلق فى تفسير السببية ينحو صوب الجواز والاحتمال مستبعداً كل ضرورة أو ثبات يجمع بين الأشياء، وهذا ما يبرر إمكانية تجاوز السببية الطبيعية واختراق العادات كلما اقترب الحدث من المعجزة، أما إنْ ابتعد عنها فذلك يعود مجدداً إلى جريان الأمور وفقاً للعادات حسبما ترسخت فى أذهاننا.

وقد استقى المتكلمون نظريتهم فى العلاقة بين الله تعالى والعالم من التعاليم الدينية، إذْ جاء فى القرآن الكريم أنَّ السموات والأرض هى من خلقه تعالى، لا خالق سواه : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ ﴾ (١) .

وإلى هذا يُشير الغزالى بقوله :

«كل حادث فى العالم فهو فعله، وخلقه واختراعه، لاخالق له سواه، ولامحدث له إلا إياه، خلق الخلق وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقاً له فى قوله تعالى الله خلق كل شئ» (٢) .

ولهذا السبب بالذات نفى المتكلمون – وخصوصاً الأشاعرة – الأسباب الطبيعية، وجاء مفهومهم للاقتدار الإلهى هو القدرة الإلهية على التغيير، فى أى لحظة ووفقاً لمحض المشئة.

وفى رأى ابن رشد أنَّ آراء الأشاعرة القائلة بأنَّ كل ما فى العالم من موجودات هى أمورٌ ممكنة وجائز أنْ تكون على هيئة أخرى، وأنَّ الله تعالى إنما يُرجح أحد الوجوه الممكنة لمحض المشئة، فليس هناك ضرورة لترتيب الأسباب عندهم، هذه

---

(١) سورة البقرة ، آية ٢٩.

(٢) الغزالى: «إحياء علوم الدين»، ص ١١٦.

الآراء تتعارض مع دليل العناية الإلهية كدليل على وجود الله، وهو الدليل القائم على وجود الملاءمة بين أجزاء العالم ومخلوقاته بما يحقق المنفعة والاتساق الكلى للعالم (١) .

والحق أنّ القرآن الكريم يدعونا إلى الربط بين الأسباب والمسببات، وينبه إلى أنّ النظام الكونى مطرّد السنن، له قوانين لا تتبدل، وكذلك الاجتماع البشرى(٢).

يقول تعالى : ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (١٦٤) ﴾(٣) .

فهذه الآية الكريمة تدلنا على أنّ أفراد البشر الذين يعقلون، أى يستخدمون عقولهم استخداماً سليماً، هم الذين ينظرون فى خلق السموات والأرض، وفى الظواهر الكونية على إختلافها، وهم الذين يربطون فى نظرتهم تلك بين الأسباب والمسببات، فيعرفون كيف خُلقت السموات والأرض، وكيف يتعاقب الليل والنهار، وكيف تسير السفن فى البحار، وكيف ينزل المطر، وما هى عوامل نزوله، وكيف يرتبط بعضها بالبعض الآخر، ويعرفون كيف تحيا الدواب على هذه الأرض وعلل حياتها، وما إلى ذلك (٤).

وينبه القرآن الكريم إلى أنّ النظام الكونى مطرد السنن له قوانين لا تتبدل وهى ما نصل إليه بالاستقراء العلمى القائم على المشاهدة الحسية (٥) .

وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى : ﴿ لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (٤٠) ﴾ (٦) .

---

(١) ابن رشد: «مناهج الأدلة» ، ص ١١١ – ١١٢.

(٢) الدكتور ابو الوفا التفتازانى: «الانسان والكون فى الاسلام» دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م ، ص٣٦–٣٧.

(٣) سورة البقرة، آية ١٦٤.

(٤) الدكتور ابو الوفا التفتازانى: «الانسان والكون فى الإسلام» ص ٣٧.

(٥) نفسه، ص٣٧.

(٦) سورة يس، آية ٤٠.

وكذلك الاجتماع البشرى له قوانين لها نفس الإطراد والثبات، ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء التاريخى، وإلى ذلك الإشارة بمثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ (١) .

﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً (٢٣) ﴾ (٢) .

﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ﴾ (٣) .

وآراء الأشاعرة فى السببية تمثل إشكالاً كبيراً أمام امكانية استخدامهم لدليل النظام والغائية، فهم قد نفوا أى سببية سواء فيما يتعلق بالضرورة الداخلية للعالم، أو ترتب الأسباب والمسببات فى الفعل الإلهى لفرص الصلاح (٤) وبهذا أصبح من الصعب توقع أنْ يستخدموا دليل النظام والإتقان دون أنْ يقعوا فى إشكالات، وإن كان هذا لا يعنى أنهم لم يقولوا بنظام فى العالم، ولكنهم أرجعوا هذا النظام للإدارة الإلهية التى تخص الجائزات بمحض المشئة.

والعالم مرتب ومنظم ومتناسق رجوعاً للقدرة الإلهية مباشرة، إذْ أنَّهم حرصوا كل الحرص على التوكيد أنَّ العالم بكل موجوداته وصفاته هو بالقدرة الإلهية المستبدة بالاختراع، ولاتأثير إطلاقاً بين أى موجودٍ وآخر، بل الكل واقع بالقدرة الإلهية(٥) .

فاراء الأشاعرة فى السببية جاءت لتؤكد على نفى أى خاصية للمادة تفيد الاختيار الإلهى لتسيير حوادث العالم بمحض المشئة، فالقصد الإلهى لإيجاد الحوادث يتدخل فى كل مجريات العالم، والعالم بكل أجزائه خاضعٌ لإرادة أنَّ سيادة الله على العالم مطلقة وإرادته مهيمنة.

---

(١) سورة الرعد، آية ١١. (٢) سورة الفتح، آية ٢٣.

(٣) سورة الروم، آية ٣٠.

(٤) قال معظم المعتزلة إنَّ الله يفعل فى الطبيعة فعلاً متولداً وبترتب أسباب، وقد اكدوا على قدرة الله تعالى انه يفعل إبتداء كل ما يفعله باسباب، وعللوا اختيار الله تعالى للفعل بترتب الأسباب إلى حكمته التى تقتضى أنْ يفعل على أحس وجه، وافضل نظام، مشرين إلى ان تلك السببية التى يفعل الله تعالى بها فى العالم لابد أنها فى ترتيبها وتسلسلها، بها صلاح ومنفعة اكثر للمخلوقات مما لو فعل مباشرة، فلا بد من تعلق ضرب من الصلاح واللطف بنفس السبب فيما يتصل بالدين، اوي تصل بمنافع الدنيا، لذلك اقتضت حكمته ورحمته أنْ تكون الامور على هذا الترتيب.

(راجع فى هذا: القاضى عبد الجبار، «المحيط بالتكليف»، ص ٣٩٧ - ٣٩٩) .

(٥) الغزالى: «الاقتصاد فى الاعتقاد»، ص ٥٣ ، ٦٤.

وجديرٌ بالذكر أنَّ القرآن الكريم أشار إلى أنَّ كل موجود له طبيعته الخاصة به، يقول تعالى: ﴿قال ربُّنا الَّذي أعطىٰ كُلَّ شيْءٍ خلْقهُ ثُمَّ هدىٰ ۝٥٠﴾ [١].

وقوله تعالى: ﴿لقدْ خلقْنا الإنسان في أحْسنِ تقْويمٍ ۝٤﴾ [٢].

ويتحدث ابن حزم عن أنَّ الله تعالى قد جعل لكل موجود طبيعة معينة قائلاً:

« . . خلق الله الطبيعة ورتّبها على أنّها لا يمكن تبدلها عند كل ذى عقل، كطبيعة الانسان بأنْ يكون ممكناً له التصرف فى العلوم والصناعات إنْ لم تعترضه آفة، وطبيعة البر « أيالقمح » أنْ لا ينبت شعيراً ولا جوزاً، وهكذا كل ما فى العالم » [٣].

والحكمة تقتضى أنَّ الموجودات فى الكون إنما توجد وفق قوانين وسنن لا تتبدل، وليس أدل على انتظام أمر الكون من أنَّه خاضعٌ لقوانين ثابتة [٤].

يقول تعالى: ﴿أفلمْ ينظُرُوا إلى السَّماءِ فوْقهُمْ كيْف بنيْناها وزيَّنَّاها وما لها من فُرُوجٍ ۝٦﴾ [٥] أى ليس فيها عيوب أونقائض.

كما يذكر القرآن الكريم فى آيات كثيرة أنَّ الله تعالى قد خلق المخلوقات على اختلافها بالحق، وهذا يعنى أنَّها لم تخلق باطلاً أو عبثاً، أو على أى نحو اتفق.

يقول تعالى: ﴿أولمْ يتفكَّرُوا في أنفُسِهِم مَّا خلق اللَّهُ السَّمٰواتِ والأرْض وما بيْنهُما إلاَّ بِالْحقِّ وأجلٍ مُّسمًّى﴾ [٦].

وقوله تعالى: ﴿وما خلقْنا السَّمٰواتِ والأرْض وما بيْنهُما لاعِبِين ۝٣٨ ما خلقْناهُما إلاَّ بِالْحقِّ ولٰكِنَّ أكْثرهُمْ لا يعْلمُون ۝٣٩﴾ [٧].

---

(١) سورة طه، آية ٥٠.

(٢) سورة التين، آية ٤.

(٣) ابن حزم: « الفصل » جـ ٥، ص ١٦.

(٤) راجع الدكتور أبوالوفا التفتازانى، « الانسان والكون فى الاسلام »، ص ٥٩ وما بعدها.

(٥) سورة ق، آية ٦.

(٦) سورة الروم، آية ٨.

(٧) سورة الد[illegible]، آية ٣٨ – ٣٩.

ومعنى كلمة «الحق» الواردة فى مثل هذه الآيات، ما يوجد بمقتضى الحكمة، ولذلك توصف أفعال الله تعالى كلها بأنها حق، أى أنَّها تصدر عن الله تعالى بمقتضى علمه وحكمته [1] .

وبشئ يسير من التأمل يدرك الانسان أنَّ الكون كله يسوده نظامٌ دقيق محكم، إذ أنَّ جميع الموجودات فيه خاضعة لقوانين مطردة ثابتة لا تتبدل، وهذا هو معنى إيجادها بالحق أى بمقتضى حكمة معينة.

***

---

(١) وإلى هذا يشير ابن رشد، فى عبارات تدل على علمية تدل على علمية تفكيره قائلاً: «الحكمة ليست شيئاً أكثر من معرفة أسباب الشئ، وإذا لم تكن للشئ أسباب ضرورية تقتضى وجوده على الصفة التى هو بها ذلك النوع موجود، فليس ها هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم تكنهنا أسباب ضرورية فى وجود الأمور المصنوعة لم تكن هناك صناعة أصلاً ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأى حكمة كانت تكون فى الانسان، لو كانت جميع افعاله واعماله يمكن أنْ تاتى باى عضو اتفق، أو بغير عضو، حتى يكون الإبصارُ مثلاً يتاتى بالاذن كما يتاتى بالعين، والشم بالعين كما يتاتى بالأنف، وهذا كله إبطالٌ للحكمة وإبطالٌ للمعنى الذى سمى به (الله) نفسه حكيماً. تعالى وتقدست اسماؤه عن ذلك» .

وهو يقول أيضاً: «وعلى ذلك فإنَّ بناء المسببات على الأسباب هو الذى يدل على أنَّها (أى الموجودات) صدرت عن علم وحكمة».

(راجع فى هذا: ابن رشد: «الكشف عن مناهج الادلة»، ص ٤١، ص ٨٨ نقلاً عن الدكتور أبو الوفا التفتازانى، «الانسان والكون فى الاسلام»، ص ٥٩ — ٦٠) .

الفصل الخامس

مفهوم السببية عند الفلاسفة المسلمين

أولاً : تقديم :

احتلت مشكلة «السببية» (١) مكانة بارزة فى مذاهب فلاسفة المسلمين، دليل هذا أننا إذا استعرضنا ما تركوه لنا، نجد أنَّ أكثرهم قد خصّص مبحثاً أو أكثر، من مباحثه الفلسفية، لدراسة هذه المشكلة سواء من زاوية نقدية، يحاول فيها الرد على مذاهب من سبقوه فى دراسة هذه المشكلة، أومن زاوية إيجابية يحاول فيها بدوره بيان رأيه والدفاع عنه.

وترتبط فكرة «العلّية» بفكرة العالم والطبيعة ارتباطا وثيقا، بل إنَّ المتكلمين قد اعتمدوا على هذه الفكرة لبيان الفاعلية الإلهية، وأنَّ الكون كلّه فى حاجة إلى علة فاعلة له من حيث أنَّ العلل لا يمكن أنْ تتسلسل إلى ما لا نهاية، ثم لإنَّ فكرة السببية أو العلية، تعد فكرة هامة من جهة أنَّ القائلين بالضرورة والحتمية الصارمة فى هذا العالم إنَّما يعتمدون فى قولهم هذا على الارتباط الحتمى بين العلة والمعلول، وبين السبب والنتيجة، وبين الفعل والانفعال، فعندهم نجد أنه لا شئ يحدث عبثاً، ولا شئ يخضع للصدفة أو الاتفاق، فكل شئ بقضاء، وكل شئ بقدر.

---

(١) يُعّرف لالاند «السببية» بأنَّها من مسلمات العقل الأساسية، ومن مبادئه الأولية، راجع:
(A. lalinde, Vocabulaire techniqueet critique de la philosopgie, p. v. f., 12 editition,p. 126).

ولفظة «السبب» تعنى فى العربية الحبل الذى تُربط بواسطته الخيمة بالوتد، وبالمعنى الأعم «مايتوصل به إلى غيره» وتعنى عند الغزالى ما يدل على حصول الشئ عنده وليس على حصول الشئ به (راجع الشيخ عبدالله البستانى، قاموس البستان، المطبعة الأمريكية، بيروت، ١٩٢٧م).

والسبب التام هو الذى يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذى يتوقف وجود المسبب عليه لكن لايوجد المسبب بوجوده فقط (التهانوى، كشاف إصطلاحات الفنون، جـ٣، ص١٢٧) وقد استعمل ابن رشد، مصطلحى «السبب» و «العلة» بمعنى مترادف، ورأى أنَّ السبب والعلة هما اسمان مترادفان يقالان عن الأسباب الأربعة التى هى المادة والصورة والفاعل والغاية. (راجع ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، بمصر، ١٩٦٤م، القسم الثانى، ص٤٣١).

وعن التفرقة بين المسبب والعلة، قيل أنَّ العلة ترادف السبب إلاَّ أنها قد تغايره، فُيراد بالعلة للمؤثر، وبالسبب ما يفضى إلى الشئ فى الجملة أو يكون باعثاً عليه (الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ٢، ص ٩٦).

وهناك تفرقة أخرى من وجهين: احدهما أنَّ السبب ما يحصل الشئ عنده لا به، والعلة ما يحصل به، والثانى أنَّ المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما، ولا شرط على حين أنَّ السبب يفضى إلى الشئ بواسطة أو بوسائط (جميل صليبا، المعجم الفلسفى، جـ١، ص ٦٤٨). وراجع ايضاً فى التفرقة بين العلة والسبب:

«ابن حزم» الإحكام فى اصول الأحكام، تحقيق محمد شاكر، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، جـ٨، ص ٧٣، ١٠٣).

ونحن نعلم أنَّ الفلسفة اليونانية، قد تعرضت لمشكلة العلِّية، خلال بحثها لفكرة الطبيعة والعالم سواء فى ذلك الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط، أو الفلاسفة التاليين له مثل أفلاطون وأرسطو، وجماعة الرواقية، والأبيقورية؛ ولقد كانت السمة الغالبة على فلسفة هؤلاء الحكماء، وخاصة أرسطو والرواقية والأبيقورية، أنَّ الكون يخضع لضرورة حتمية، وأنَّ القانون الطبيعى قانونٌ كلى ثابت أزلى لا يتغير ولا يتبدل، وأنَّ الخروج على هذه القوانين،أو عدم التكيف معها يسبب ألماً لاحد له.

وإذا كان المتكلمون قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلي الله، كما ركزوا حول فكرة التولّد التى قال بها المعتزلة، ونقدها فريقُ آخر كالأشاعرة فى معرض ردهم على آراء المعتزلة وآراء الفلاسفة، وآراء أهل الطبائع، فإننا نجد فلاسفة المسلمين لا يديرون بحوثهم حول هذه الجوانب أساساً، بل نجدهم – متابعين فى هذا أرسطو فى بعض الجوانب – يبحثون فى علل وأسباب الموجودات قائلين أنَّها أربعة، كما سنعرض، وسنرى كيف أنَّ فلاسفة المسلمين ذهبوا إلى القول بالعلاقات الحتمية الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، وكيف أنَّ هذا يخدم فى رأيهم، القول بوجود الغائية والعناية الإلهية.

ثانياً: «السببية والعلية» عند الكندى»

لم يترك الكندى فصولاً أو رسائل محددة معينة يبحث فيها موضوع السببية، كما هو الحال عند ابن سينا وابن رشد، بل إنَّ آراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة فى بعض رسائله، وغاية فى الإيجاز [1] والكندى، بتناوله لفكرة العلية، قد أفاد بلا شك من الفلسفة اليونانية، إلى جانب أنَّه قد وضع فى حسبانه موقف الدين الإسلامى خلال معالجته هذه الفكرة.

فالكندى، كفيلسوف، لم يكن بوسعه أنْ ينكر إطرّاء الحوادث فى الطبيعة، ولم يكن بوسعه أنْ ينكر أنَّ العالم يسير على قانون ثابت ، لكن الكندى من جهة أخرى، ومن خلال نظره فى النص الدينى، ومشاهداته لبعض حوادث الطبيعة، لم يستطع

---

(١) راجع الدكتور مُحمد عاطف العراقى، «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية» ص٨٥.

الجزم بأنّ هذا الإطراد دائمٌ ومن الأزل وإلى الأبد، فثمة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أنْ يقول إنّها مستثناه من قانون العالم المطرّد.

أى أنّ الكندى حاول أنْ يجمع بين إمكانية التدخل الإلهى والرعاية والعناية الإلهية، وبين سير الطبيعة والعالم، وخضوعه لقانونٍ كلى شامل، ومن هنا كان موقفه الذى لا يقّلل من القدرة الإلهية الشاملة من جهة، ومن العالم الذى لم يسع إلى سلب موجوداته خصائصها، من جهة أخرى.

ولو رجعنا إلى رسائل الكندى التى بين أيدينا، نجد أنّ أهم رسالتين له تمسان هذا الموضوع من بعض زواياه. هما رسالته فى «الفاعل الحق الأول التام، والفاعل الذى هو بالمجاز» و «رسالته فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»؛ فى الأولى، نجد أنّ موضوع السببية عنده يتبلور حول التفرقة بين فعلٍ حقيقى، بالمجاز، وينقسم الفعل الحقيقى إلى أول وثان، كما ينقسم «الفعل الذى هو بالمجاز» إلى أول وثانٍ أيضاً.

فالفعل الحقيقى الأول عبارة عن «تأييس الأيسات عن ليس» أى إيجاد الموجودات عن عدم، ويعتبر الكندى هذا الفعل لله تعالى وحده الذى هو غاية كل علة، يقول حول هذا المعنى ! [1]

«.. فإنّ تأييس الأيسات عن ليس، ليس لغيره»

ويسمى هذا الفعل باسم الإبداع.

أما الفعل الحقيقى الثانى، فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه، والمؤثِّر هو تلحق عز وعلا، والمؤثر فيه هو العالم، فتأثيره عز وعلا فى العالم لا يقف عند حد إيجاد العالم عن عدم، بل يشمل أيضاً عنايته عز وعلا للعالم وحفظه المستمر لموجوداته.

وفاعل هذا الفعل، أى الفعل الحقيقى، لا يتأثر - فيما يرى الكندى، بأى نوعٍ من أنواع التأثر، أى يفعل مفعولاته من غير أنْ ينفعل هو إطلاقاً، إنه «البارى، فاعل الكل جل ثناؤه» [2]

---

(١) الكندى، رسالة الفاعل الحق الأوّل التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز»، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص٨٣، والدكتور عاطف العراقى، «تجديد فى المذاهب..»، ص ٨٦.

الله إذن هو العلة الممسكة بالعالم، والحافظة عليه وجوده، ولو لم يكن ذلك لتلاشئ العالم، وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا﴾ (١) ، يقول الكندى : (٢) أنَّ:

«الله هو المبدع الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شئٌ من إمساكه وقوته إلاّ باد واندثر».

هذا عن الفعل الأول، أى الفعل الحقيقى بقسميه، وحقيقى أى أنَّ العلاقة بينه وبين فاعله عز وعلا حقيقية وليست مجازية، أمَّا الفعل الثانى، أى فعل جميع المخلوقات، فإنّها تسمى فاعلات بالمجاز، أى نسبة الفعل إليها ليست حقيقية، بل مجازية. يقول الكندى (٣) .

« . . أعنى أنَّها كلها منفعله بالحقيقة، فاما أولها فعن باريه تعالى، وبعضها عن بعض، فإنَّ الأوّل منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، وينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهى إلى المنفعل الأخير منها، فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علة انفعاله القريبة، وكذلك الثانى، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله،حتى ينتهى إلى آخر المفعولات».

ويقسم الكندى الفعل بالمجاز إلى قسمين: أحدهما يسميه «الفعل» وهو ما ينتهى أثره بانتهاء فعل فاعله، كالمشى للماشي، وثانيهما يسميه «العمل» وهو عبارة عن ثبات الأثر فى المنفعل بعد إمساك المؤثر عن فعله، مثال ذلك النقش والبناء وجميع المصنوعات (٤)

هذا ، ويميز الكندى بين العلة الأولى، وبين ماعداها من علل، فالعلة الأولى عنده ليست داخل العالم، وليست قسماً منه، ولا موجوداً من موجوداته، وليست حالّة فيه، ولا ينبغى لها أنْ تحل فيه، كانت قبل العالم وستظل موجودة بعده، كان عنها

---

(١) سورة فاطر، الآية ٥١.

(٢) «رسائل الكندى الفلسفية» ، جـ١، القاهرة ١٩٥٠م، ص١٦٢، والدكتور أبو الوفا التفتازانى، الإنسان والكون فى الإسلام»، ص ٥٥ – ٥٦.

(٣) «رسالة الفاعل الحق الأول التام»، ص ١٨٣ – ١٨٤.

(٤) «رسالة الكندى فى حدود الاشياء»، ص ١٦٥.

العالم، ولولا وجودها الأزلى الخالد، لماوجد هذا العالم، هى المبدعة للكل عن لا شئ، والمصوّرة هذا العالم على الصورة التى هو عليها، هى الله عز وعلا. ويقول الكندى فى حّده للعلة الأولى، أنها «مبدعة، فاعلة، متممة الكل غير متحركة» [1]، العلة الأولى إذن أوجدت الأشياء من العدم، وهى الفاعغل الحقيقى لكل الموجودات، وما عداها فيسمى بهذه التسمية مجازاً لا حقيقة، ثم إنَّ الكمال النسبى الخاص بهذه الموجودات أنَّما يستمد من هذه العلة الأولى.، وهى ليست متحركة، لأنَّ الحركة من سمات الموجودات المحددة المتناهية الناقصة التى تسعى إلى تمام ذواتها، وما دامت العلة الأولى كاملة من حيث أنَّها كلها وجودٌ ، ليس فيه شئ بالقوة فإنّها لا تتحرك، لأنَّ الحركة من سمة الموجودات المتمكنة المتزمنة».

«وهذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية»، الأمر الذى يبين أنّها ليست معلولة لعلة أخرى غيرها، يقول الكندى:

«إنَّ الأزلى (وهو هنا العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس، وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائمٌ أبدا»[2].

أمّا بشأن العلل الأخرى، وتقسيم الكندى لها، فإنَّ قد أفاد من أرسطو فى هذا الصدد بشكلٍ واضح، وخصوصاً فى تفسيمه الرباعى للعلة: فثمة علة مادية، وأخرى صورية، وثالثة فاعلة، ورابعة غائية، يقول الكندى: [3]

« .. إنَّا قد بينا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أنّ العلل الطبيعية، أمّا أنْ تكون عنصرية، وإمّا صورية، وإمّا فاعلة ، وإمّا تمامية». وأعنى بالعنصرية عنصر الشئ الذى منه يكون كالذهب الذى هو عنصر الدينار، وأعنى بالصورية، صورة الدينار التى باتحاداها بالذهب كان الدينار».

وأعنى بالفاعلة صانع الدينار ، الذى وحّد صورة الدينار بالذهب، وأعنى

---

(١) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

(٢) «حدود الأشياء ورسومها» ، ص ١٦٩.

(٣) «رسالة فى علة الكون والفساد» ، ص ٢١٧ – ٢١٨.

بالتمامية ماله أخذ الصانع صورة الدينار، بالذهب التى هى المنفعة بالدينار ونيل المطلوب ، وعلل كون كل كائن وفساد كل فاسد، هى هذه الأربع التى ذكرنا » .

والكندى، شأنه شأن أرسطو، يوحّد بين العلتين الفاعلة والغائية، من حيث أنَّ من يصنع شيئاً ما، فإنّما يصنعه لغاية معينة، فالعلة التمامية موجودة مع العلة الفاعلة، وليست منفعلة عنها، بل إنَّ العلة التمامية أو الغائية كثيراً ما تكون هى المحرك والدافع لكى تقوم العلة الفاعلة بفعلها، أى أنَّا كثيراً ما تجبر الفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هدف معين. يقول الكندى حول هذا المعنى : [١]

« .. فأمَّا العلة الفاعلة فعنها بحثنا، فهى مطلوبنا ، وبوجدانها إنَّما نجد العلة التمامية، لأنَّ التمامية إمّا أنْ تكون فوق العلة الفاعلة، أُنى ملجئة له إلى الفعل، أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها »، بل إنَّ الكندى، قد نصَّ على أنَّه إذا لم توجد العلة الفاعلة، فلن توجد من.ثم علة تمامية، لأنَّ هذه لا تحقق إلاَّ عن طريق الفاعل [٢] .

ويميز الكندى بين العلة الفاعلة المباشرة، وبين الغير مباشرة، أى يميز بين العلة الفاعلة القريبة، والعلة الفاعلة البعيدة – على حد تعبيره – ويضرب لنا مثلاً فى هذا الصدد هو « رامى السهم » الذى يقتل شخصاً، فإنَّ « رامى السهم » هو العلة الفاعلة البعيدة للقتل، أما العلة القريبة للقتل هنا فهى السهم [٣] .

ولهذا فإنَّ مسؤلية الإنسان هنا تعد مسئولية كاملة، لأنَّه إنَّما قذف السهم بإرادته وعلمه، وهو يدرك بلا شك أنَّ السهم يمكن أنْ يقتل ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فلا يصح أنْ ننسب للجماد فعلاً، وبالتالى لا ينبغى أنْ نحاسب أو نلوم السهم لقتله هذا أو ذاك، لأنَّ السهم وسيلة فى يد العلة الفاعلة، تفعل بها ما تشاء؛ إنَّ رامى السهم كان بوسعه ألا يرميه، ومن هنا تكمن مسئوليته، لأن حيثما توجد الإرادة

---

(١) نفس المصدر، ص ٢١٨.

(٢) راجع الدكتور فيصل بدير عون، « الفلسفة الإسلامية فى المشرق » ، ص ١٥٥ وما بعدها.

(٣) ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التى بحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة – تلك المدرسة التى انتسب الكندى إليها فترة من الزمن) تحت مشكلة « التوليد » وهى مشكلة كانت لها اهمية بالغة لانها تتضمن مدى مسئولية الإنسان عن فعله، وأغلب الظن أنَّ الكندى كان مناصراً الراى القائل بأنَّ الإنسان مسئول مسئولية كاملة (كفاعل) عن كل الافعال التى تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وإرادته واختياره، أمَّا تلك التى لا دخل له فيها، أو التى لم يسع إليها، فلا ينبغى أنْ يُسأل او يُحاسب عليها.

توجد الحرية، وبوجود الحرية توجد المسئولية، ويبين لنا الكندى، فى معرض دراسته للعلة الفاعلة وتقسيمها إلى قريبة وبعيدة، أنَّ هناك علة فاعلة بعيدة لكون كل كائن وفساد كل فاسد، وهى الله المبدع للكل، والمتمم للكل، علة العلل، ومبدع كل فاعل» (١)

ويتحدث الكندى عن العلتين المادية والصورية – ويذهب إلى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة، فعنده كما هو الحال عند أرسطو، المادة لا تنفصل البتة عن الصورة، فهما متضايفتان، وهذا معناه – فيما يتعلق بمشكلة السببية هنا – أنَّ العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية، فالثانية لا تتجلى إلاّ من خلال المادة، والأولى تتوج عن طريق العلة الصورية؛ ويرى الكندى أنَّ العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا، من جهة أنها دليل على كونه وفساده، فهو يرى أنَّ كل كائن دخلته المادة أو تكون منها، فاسدٌ ضرورة، فالعنصر هو الموضوع الذى يجرى عليه الكون والفساد، ولهذا فإنَّ كل الكائنات التى ليس لها عنصر، فاسدة» (٢) .

ثالثاً: مفهوم «العلية والعناية» عند الفارابى:

مفهوم العناية، عند علماء أصول العقائد الإسلاميين، أنَّ مرد «الوجود كله، نشأة وتحولاً، وإمتداداً وتطوراً، إلى الإرادة الإلهية الأزلية الأبدية» (٣) ، فالإرادة الإلهية هى التى تبدع الكون وتوجده، بعد أن لم يكن شيئاً، وهى التى تفنيه فيصبح لا شئ»(٤)، وقد استخدم المتكلمون الإسلاميون» قانون العناية» هذا فى البرهنة على وجوب إرسال الأنبياء للناس من عند الله تعالى؛ فماذا يقول الفارابى فى هذه المسألة؟

إنَّ القول بالفيض الذى يؤسس عليه فلسفته، إجمالاً، يقتضى بانَّ كل واحد من العقول العشرة التى فاضت من الموجود الأول هو مدبرٌ للجزء الذى يخصه من أجزاء

---

(١) راجع الدكتور عاطف العراقى «تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية»، ص ٩٠.

(٢) الكندى، «الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد» ، ص٢١٧ – ٢١٨.

(٣) الشيخ صبحى الصالح، «النظم الإسلامية» نشأتها وتطورها، بيروت ١٩٦٠م ، ص ١٨٤.

(٤) الشيخ محمد جواد مغنية، «معالم الفلسفة الإسلامية»، ط٢، ١٩٧٣م، ص ٦٩.

النظام الكونى، لأنَّ كل واحد من هذه العقول، بما أنه يعقل الموجود الأول، يلزم عنه وجود العقل الذى يليه، وبما هو متجوهرٌ بذاته التى تخصه، يلزم عنه وجود السماء، التى يقتضى نظام الفيض وجودها فى مرتبة هذا العقل نفسه؛ وعلى هذا النسق لزم عن العقل التاسع وجودان: العقل الفعّال (العقل العاشر)، وفلك القمر، أى عالم الأجسام الأرضية (العالم الطبيعى) ، وهو الذى يؤدى وظيفة معرفية للانسان » (١) .

ذلك ما تقضى به نظرية الفيض بحد ذاتها، وحين يتحدث الفارابى عن النقص الكائن فى الموجودات الطبيعية، يقول، أنَّ هذه الموجودات تبتدئ بهذا النقص، ثم تترقى شيئاً فشيئاً إلى أنْ يبلغ كل نوع منها أقصى كماله فى جوهرة، وفى سائر أعراضه، « وهذه الحال هى فى طباع هذا الجنس من غير أنْ يكون ذلك دخيلاً عليه من شئ آخر غريب عنه » (٢) ، وهو يقول أيضاً(٣) :

« الموجود الأول هو السبب الأول لجميع سائر الموجودات، وهو برئ من جميع أنحاد النقص »، وفى كلامه الأسباب التى عنها تحدث الصورة الأولى للمادة الأولى فى الموجودات الطبيعية يقول: إنَّه « يلزم عن الطبيعة المشتركة التى لها، وجود المادة الأولى المشتركة لكل ما تحتها، ويلزم عن اختلاف جواهرها، وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، ويلزم عن تضاد بنسبها وإضافتاتها، وجود الصور المستفادة ، ويلزم عن تبد متضادات النسب عليها، وتعاقبها، تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى وتعاقبها »(٤) .

إنَّ هذا النص، يدل على أنَّ سعى الموجودات الطبيعية إلى استكمال النقص فى وجودها الأول، بترقيها من الأدنى إلى الأعلى، مرحلة، مرحلة إنَّما هو قانونٌ طبيعيٌ تطورىٌ قائمٌ فى داخلها، من غير أنْ يكون ذلك دخيلاً عليها من شئ آخر غريب عنها » (٥)، فاستناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود – عند الفارابى – برئٌ عن العلل المادية والصورية، والغائية والفاعلية (٦) ، وهو يقول أيضاً (٧). لم يصدر عنه ما

---

(١) «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص ١٤.
(٢) نفس المصدر، ص ٤٦.
(٣) نفسه، ص ٢٤.
(٤) «آراء أهل المدينة الفاضلة» ص ٤٧.
(٥) راجع «النزاعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية» جـ٢، ص ٥٠١ – ٥٠٢.
(٦) راجع «رسالة زينون الكبير»، حيدر اباد، ١٣٤٩ هـ ص ٣ – ٥.
(٧) نفس المصدر ، ص ٦.

لا يلائمه، ولولاه لما بقى من الموجودات»، وفى «فصوص الحكم» يصرح بأنَّ الله مريدٌ، وأنه – تعالى – فاعلٌ للعالم منذ الأزل، بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل ، يقول: (١)

« .. إرادة الله قبل كون الشئ بالذات، وهما يكونان معاً، لا يتأخر كون الشئ من إرادة الله فى الزمان، وإنَّما فى حقيقة الذات، لا شك تقول، أراد الله فكان الشئ، ولا تقول كان الشئ فأراد الله».

ونجده يصرِّح أن كل كائنٍ من خير وشر، يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزليـــة (٢)، وإنْ كان يذهب إلى القول، بأنَّ واجب الوجود مبدأ لنظام الخير فى الوجود، على ما يجب أنْ يكون عليه، وبالتالى فإنَّ الشر عنده وعند أصحاب نظرية الفيض، هو نقصان الخير، أى أنَّ الشر ليس له وجودٌ حقيقى ، بل له وجودٌ نسبى، ذلك أنَّ العلة أكمل من المعلول، فالله أكمل من العقل الأوّل الذى يصدر عنه، وهذاأكمل من بقية العقول التى تفيض بالتدريج، الواحد بعد الآخر، وهكذا يستمر الصدور، ويستمر تناقص الخير، حتى نصل إلى المادة الأولى التى تعتبر غاية فى النص، فهى نقصٌ بالنسبة للخير الذى تتصف به الموجودات التى هى أقرب منها إلى الله، ولكنها فى حد ذاتها ليست شراً بإطلاق، ومثلها مثل الشمعة، مع أنها ضوء وليست ظلاماً فى حد ذاتها، إلاَّ أنَّها إذا قيست بمصباحٍ قوى، تعتبر ظلاماً، أو ضوءاً ناقصاً.

فالشر عرضىٌّ، وهو شرٌّ بالنسبة لنا، بينما هو أمرٌ اقتضاه نظامُ الكون الكلى ، فمثلاً الله تعالى أوجد كائنات خيرة، مثل العقول المدبرة للأفلاك العليا، أو الملائكة، بلغة الفلاسفة المسلمين، ثم أوجد موجودات مثلنا، ومثل الحيوانات ... الخ، وفيها شرٌّ قليل، وخير كثير لأنَّها فى درجة سفلى من درجات الفيض، ولأنَّها قابلة للتغير، فاختيار أنْ يوجدها، وألاَّ يكون قد فرّط فى خير كثير من أجل شر قليل، ومثال ذلك الأمطار ، فهى خيرٌ فى حد ذاتها، ولكن قد ينتج عنها، عرضاً ، هدم بيت، أو فيضان مخرب» (٣).

---

(١) «فصوص الحكم»، ص ٢١.

(٢) نفس المصدر، ص ١٧.

(٣) «حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين»، ص ٣١ هامش.

والجدير بالملاحظة ، أنَّ الفارابى يرى أنَّ الحاجة إلى الله، هى الإمكان لا الحدوث، وهو بذلك يخالف المتكلمين، وخصوصاً قبل القرن الخامس الهجرى، الذين يرون أنَّ الحاجة إلى الله تعالى، هى فى إحداث الأشياء بعد أن لم تكن [١] .

ويرى الفارابى، أنَّه لكى يصبح الوجود الممكن واقعياً، يلزم أنْ نُسلِّم بوجود علة، فاعله والعالَم عنده لا يمكن أنْ يكون علة ذاتة، لأنَّ العلة الأولى يجب أنْ تكون واحدة، لا تعدد فيها بوجهٍ من الوجوه، وعلى ذلك فالعالم، عنده، يصدر عن علة خلافاً لذاته؛ وقد تكون العلة المباشرة ذاتها نتيجة علة أخرى سابقة، غير أنَّ سلسلة العلل لا تمتد إلى ما نهاية، ولا يمكن أنْ تكون العلة دائرة،وعلى ذلك فالسير فى سلسلة العلّية لابد أنْ ينتهى إلى الموجود الأوّل، الذى لا يكون معلولاً بحالٍ ما، بل يكون وجودُه ضرورياً، لا بضرورة معلوله، وهذا مايُطلق عليه الفارابى دليل العلة التامة، ويعطينا صّوراً لهذا الدليل يقول فيها [٢] :

« متى وُجد للأول، أى الله ، الوجود الذى هو له، لزم ضرورة، أنْ يوجد عنه سائر الموجودات، ووجود ما يوجد عنه، إنَّما هو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر، فعلى هذا الوجه، لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً له بوجهٍ من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، كما يكون الابن غاية لوجود الأبوين، فالوجود الذى يوجد عنه لا يفيده كذلك يكون لوجوده سببُ فتسقط أولويته، ويحصل غيره أقدم منه،بل وجودُه لأجل ذاته، ويتبع وجوده أنْ يوجد عنه غيره، بلا عائق لا من نفسه، ولامن خارج أصلاً، ولا يحتاج إلى شئ آخر غير ذاته » [٣] فهذه العلة مطلقة، وكاملة، متحررة من كل الأغراض، خيرّة، وهى عقل وعاقل ومعقول، وتملك فى ذاتها الحكمة والحياة والإرادة والقدرة، لا كصفات مكتسبة وغريبة على ذاتها، بل باعتبارها ماهيتها الحقّة الخالصة.

---

(١) «رسالة فى إثبات المفارقات»، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ، ص ٣ – ٤ .

(٢) «آراء أهل المدينة الفاضلة» ، الفصل السابع، ص ٣٩.

(٣) راجع «التعليقات » حيدر آباد ، ١٣٤٦هـ، ص ٢٢، حيث يكرر الفارابى أنَّ كل شئ من الله ، وأنَّ العلة يجب أنْ يكون معها معلولها، وهذاإشارة إلى دليل العلة التامة، يقول: «هو الاول والآخر، لأنَّه هو الفاعل والغاية، فغايته ذاته، وأنَّ مصدر كل شئ، ومرجعه إليه».

والفارابى، يُقر صراحة بالعناية الإلهية الشاملة بالكون، وأنَّ البارى جل جلاله، مدبرٌ جميع أجزاء العالم، ولا يعزب عنه مثقال حبةٍ من خردل، ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم؛ والعناية الكلية شائعةٌ فى الجزئيات، وأنَّ كل شئ من أجزاء العالم، وأحواله، موضوع بأوفق المواضيع وأتقنها، على ما تدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء، وما أشبهها من الأمور الطبيعية، وكل أمرٍ من الأمور التى بها موكولٌ إلى من يقوم بها ضرورة على غاية الإتقان والتدبير (١).

ونصوص الفارابى، صريحةٌ فى تأكيد التلازم بين العلة والمعلول، واقترانها فى الوجود، فالعلة والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لا يصح أنْ يوجد من غير العلة (٢). والعلة يجب أنْ توجد مع المعلول، فإنَّ العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل مُعينات وهى كالحركة.. (٣).

وتأكيد السببية، باعتبارها خاصية من خصائص الوجود، أو من لواحقه، يتبين نا فى رسالة «فصوص الحكم» حيث يقول (٤) :

«الماهية المعلولة تمتنع وجودها فى ذاتها، ولا يجب وجودها بذاتها، وإلاَّ لم تكن معلولة، فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشروط مُبدئها، وتمتنع بشرط لا مبدئها، فهى فى حد ذاتها هالكة، ومن الجهة المنسوبة إلى مُبدئها واجبة ضرورة، ﴿ وكُل شئٍ هالك إلاَّ وجهه ﴾، والماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات». وكل ما لم يكن فكان ، له سبب، ولن يكون المعدوم سبباً لحصوله فى الوجود، ولا نجد فى عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب، وتستند كل الأشياء إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمكر، وكل شئ مقدر» (٥).

---

(١) «الجمع بين الحكيمين»، ص ١٠٣.

(٢) «رسالة إثبات المفارقات»، ص ٣ – ٤.

(٣) «التعليقات» ، ص ٦.

(٤) ص ٦٦ – ٦٧.

(٥) نفس المصدر، ص ٧٨.

وهكذا تبدو حلقات السلسة الكونية محكمة لاتفاوت فيها، أو قصوراً أو مصادفة، بل التلازم قائم وضرورى بين كل سبب ومسببه، وكل ذلك بقضاء مقدر.

ويُحدد الفارابى مراتب العلل، فهى إماأنْ تكون قريبة، وإمَّا أنْ تكون بعيدة «فالقريبة معلومة مضبوطة على أكثر الأمور، والبعيدة قد يتفق أنْ تصير مدركة معلومة مضبوطة، وقد تكون مجهولة» [1] .

والعلم بمثل هذه الأسباب التى تنتج عنها الظواهر، هو العلم على الحقيقة و«كل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط، وكل أمر هو من الأمور الاتفاقية، فإنه لا سبيل إلى أنْ يعلم ويضبط، ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات [2] .

أمورُ العالم إذن مرتبطة بعضها بالبعض الآخر ارتباطاً وثيقاً، ويبرر ارتباطها هذا كونها معلومة . والفارابى يكشف عن نزعة علمية فى التفكير قوامها الإيمان بالحتمية، وإطراد الحوادث، ولا ريب فى َنْ الفارابى يعتقد فى الحتمية اعتقاداً جازماً، وهو يعبر عن هذاالإيمان فى وضوح لا يحتمل المجادلة، ويرفض رفضاً قاطعاً أنْ يقيم الإنسان العاقل أمور حياته وتوقعاته على عوارض اتفاقية لا ضمان لعدم تخلفها[3] .

ولكن قد تظهر لنا ظواهر معينة على أنّها محتومة، غير أنَّها لا تكون فى الحقيقة كذلك، بل هى ظواهر لا تعرف علتها، فالعلل غير المباشرة قد تفلت من إدراكنا، وعن طريق هذه العلل غير المباشرة، يمكن تفسير ما يظهر فى اتفاق أو عوارض [4] .

رابعاً: «العلية» عند ابن سينا

اهتم ابن سينا بدراسة «العلية» اهتماماً كبيراً، إذ أنَّه يقرر أنه لا يكفى، لكى نعرف الموجود حق المعرفة، أنْ نذهب إلى البحث فى مبادئه أو تركيبه، بل يجب أنْ نبحث فى أحوال علله، ومدى تأثير كل منها فى وجود الجسم، أى ينبغى أنْ نلمس

---

(١) «من نكت أبى نصر»، القاهرة، ١٩٠٧م، ص ١١٠، ص ١٠٦.

(٢) «نفس المصدر ص ١١٠، ص ١٠٦.

(٣) نفس المصدر، ص ١١٢.

(4) Madkour, "laplace d'al Farbi dans l'ecole philosohique masulmane" paris, 1934, p. 97.

علل الموجودات من جهة كونها وفسادها، بل التغير الطبيعى كله، وإذا فعلنا ذلك فقد تسنى لنا العلم بها، طالما أنَّ العلم بالشئ لا يكون إلاَّ بمعرفة علله؛ وترتبط دراسة ابن سينا للعلية بنظريات كثيرة بحثها فى فلسفته الطبيعية، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية عنده، وأهمها بحثه فى ممكن الوجود وواجب الوجود، ودراسته قضية خلق العالم.

وتختلف دراسة ابن سينا لموضوع العلية، عن دراسة المتكلمين من جهة، وعن دراسة الكندى من جهة أخرى، وهذا يتضح من تركيزه فى دراساته للأجزاء التى يتكون منها الموجود، ولذلك نجده يستعمل ألفاظاً مثل أوائل، ومبادئ، وأصول، واسطقسات، وعناصر، على أنَّها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسبابْ الموجودات.

وإذاكنا لا نلتقى عند الكندى برأىٍ قاطع وصريح حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، وهل هى ضرورية أم غير ضرورية، وأيضاً لا نجد عنده تياراً فلسفيا أرسطياً واضحاً، فإننا نلتقى عند ابن سينا برأىٍ واضحٍ محددٍ قاطع حول العلاقة بين الأسباب والمسببات، كما نجد عنده تياراً فلسفياً أرسطياً بارزاً، وتحديداً أكثر دقة، وابتعاداً عن الإطار الكلامى الذى وجدنا عناصر منه عند الكندى.

والمقارن بين دراسة ابن سينا للعلل الأربع، وبيان العلاقة بين كل علة والأخرى، وبين دراسة الكندى لها، يجد عند ابن سينا استفاضة أكثر وشمولاً أعمق؛ فالعلة المادية أو العنصرية، عند ابن سينا، هى العلة التى هى جزء من قوام الشئ هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده [1]، والعلة الصورية تقال على نواحٍ شتى، ومجملها أنَّها تفيد تقويم المادة وتفيد الشكل والتخطيط، وتعد حقيقة كل شئ جوهراً كان أو عرضا. دليل هذا أنَّ الصورة كعلة صورية تعد، بالقياس إلى المركب منها ومن المادة، جزءاً بالعقل، أما وجود المادة فلا يكفى فى كون الشئ بالفعل، بل فى كونه بالقوة [2].

---

(١) ابن سينا، الشفاء – الإلهيات م ٦ ف ١ ص ١٥٧، والبرهان من منطق الشفاء ص١٨ ، ٢٩٤، وأيضاً أجوبة ابن سينا على عشر مسائل، ص ٨٢، نقلاً عن «الدكتور عاطف العراقى، تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ص ١٠٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء «الطبيعيات ، ف ١٠ ، ص٢٢ ، ٢٣.

والعلة المادية، بكل ما تتضمنه من دلالات، ابتداءً بالهيولى باعتبار صلتها بالصورة، بوجه عام، أو بالوحدة من حيث صلتها بالعدد، أو الخشب بالنسبة إلى السرير.. الخ، كل ذلك مردة إلى مبدأ القوة أو القابيلة، سواء عنينا به المبدأ القريب أم البعيد.

وأمَّا الصورة فهي - خلافاً لذلك - بمثابة مبدأ الفاعلية أو الاستكمال، فالصورة الهيولانية تحل في المادة، وتمنحها الوجود الفعلي ، أمّا الصورة المفارقة، فهي مجردة تماماً عن المادة، ومثلها الأعراض والحركات والأجناس ، والأنواع، وسائر الخصائص، وكذلك أشكال المصنوعات، فهي الأخرى، داخلة في عداد الصور [١] وحتى الصناعة ، فمن حيث أنها في ذهن الصانع، يجوز أنْ تعتبر صورة، بالنسبة إلى موضوعها؛ أمّا عن العلة الفاعلية، فإنَّ ابن سينا يذهب إلي أنَّ الفاعل في الأمور الطبيعية يقال المبدأ الحركة في آخر غيره من جهة ما هو آخر، وهذه الحركة هي الخروج من قوة إلى فعل في مادة، فيكون هذا المبدأ إذن سبباً لإحالة غيره، وتحريكه من قوة إلى فعل [٢] .

وهنا نلاحظ إختلاف المقصود من العلة الفاعلية، عند الفلاسفة الإلهيين، منه عند الطبيعيين، إذ أنَّ الفلاسفة الإلهيين لا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما هو الحال عند الطبيعيين بل مبدأ الوجود، ومُفيد الوجود، وهو الله تعالى، أمّا العلة الفاعلية الطبيعية، فلا تفيد وجوداً غير التحريك، فيكون مُفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة [٣] .

ويذهب ابن سينا إلى أنَّه ينبغي أنْ يكون بين العلة الفاعلة ومعلولها نسبة أو تكافؤ ما، لذلك اقتضى أنْ يقابل العقل الصادر عن الفاعل استعداداً أو قابلية في المفعول لقبول الفعل، وهذان الأثنان كلاهما - الفعل والقابلية - يتعيّن بهما معاً نوع العقل المطلوب وكيفية فعله ، ومع ذلك فهناك فارقٌ أساسيٌ بين المعلول وعلته، لابد من الإشارة إليه، وهو اعتماد المعلول في الوجود الذى هو قابل له على علته.

---

(١) ابن سينا، كتاب الشفاء ، ص ٢٨٢.

(٢) الشفاء، الطبيعيات، ف ١٠، ص ٢١.

(٣) راجع الدكتور عاطف العراقي، «تجديد في المذاهب»..، ص ١٠٤.

ومثل هذا الوجود ليس من لوازم المعلول الذاتية، وإلاّ لكان في غنى تام عن فاعلية علته، ولم يكن معلولاً أو هوية منفصلة أصلاً؛ أمّا العلة، خلافاً لذلك، فإما أنْ تكون ممكنة أو واجبة، لكنها لا تعتمد في كلتا الحالتين، على معلولها الخاص؛ ويترتب على ذلك أنَّ العلة سابقة في الوجود على المعلول، وبهذا الاعتبار متقدمة عليه في شرف الوجود.

فإذا حمل الوجود المطلق على هوية ما، فإنَّ مثل هذه الهوية تصبح مرادفة لأكثر الموجودات حقية، ومثل هذه الهوية، لما كانت تغدق الحقيقة على أشياء أخرى، كانت بالتالي الحق بذاته، وكان العلم الذي يبحث في طبيعتها هو علم الحق المطلق. أو بتعبير آخر؛ العلم الحق بالمعنى المطلق (1) .

فأهم ما في علم ما بعد الطبيعة، العلم الإلهي، وهو الذي « يبحث في أمر الموجود المطلق، ولو احقه التي له بذاته»، وهذا الموجود المطلق ليس مبدأ الموجود معلول دون معلول آخر، بل هو مبدأُ للوجود المعلول على الإطلاق.

أمّا العلة الرابعة، وهي العلة الغائية، فإنَّ ابن سينا يذهب إلى أنَّ الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة، وأنّها الخير الحقيقي، أي ما لأجله يكون الشيء (2)؛ فالعلة الغائية إذن هي سبب وعلة للصورة الموجودة عن الفاعل في الهيولى، ومسبب ومعلول في وجودها لتلك الصورة؛ ويشير ابن سينا إلى أنَّ البعض قد أنكروا حقيقة هذه العلة الأخيرة، وذلك إمّا على أساس أنَّ كُلاً من هذه العلل لابد لها من علة، أو لأنَّ كل ما يجرى في العالم إنّما يجرى بحكم الصدفة لا غير.

لكن الأحداث التي تجرى صدفة ليست عارضة إطلاقاً، والهوى في الأفعال الإرادية لا يخلو من غرض قد يقترن بخير ما، إمّا خيالياً وإمّا عقلياً، يتجه نحوه الفاعل بإرادته، أو يهدف إلى ماهو خارج عن الفاعل.

ثم إنَّ تسلسل العلل الغائية إلى غير نهاية لا ينفى حقيقتها، ذلك لأنه ينبغي لنا، لدى اعتبار العلل الغائية، أنْ نميِّز بين وجود الفرد، من حيث غاية الطبيعة القصوى،

---

(1) ابن سينا، كتاب الشفاء، ص278.

(2) الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ف 10، ص 23، والشيرازي في تعليقاته على إلهيات الشفاء، ص 205.

هو من قبيل المصادفات والأعراض، وليس كذلك تحقيق أغراض الطبيعة العظمى، مما قد يتوقف على تسلسل الشروط إلى ما لانهاية له، ولكن عرضاً، ما دام الغرض الحقيقى الذى تنشده الطبيعة هو استمرار النوع.

فتسلسل الأفراد قد يستمر إلي الأبد، لكنه لا يخرج عن كونه عرضياً بالنسبة إلى الفرض المذكور [1]؛ ومع أنَّ الغائية شبيهة بالعلل الثلاث الأخرى، إلاَّ إنها ذات ميزة خاصة تفردها عنهن، فهى بالنسبة إلى الفاعل، متقدمة على العلل الأخرى، إذ أنَّ تصورها فى الذهن أسبق، وهى كذلك أسبق من حيث التعريف، لأنَّها داخلة فى تعريف العلل الأخرى [2] .

ونستطيع القول، على ضوء عبارات ابن سينا، أنَّ ما يربط العلة الفاعلة بالعلة الغائية، مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلاً تعد غاية، إذا نظرنا إليها من حيث انتهاء الحركة، وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلية باعتبار ابتداء الحركة ، وهى الصورة التى فى الأب [3] .

والواقع أنَّ ابن سينا تناول دراسة الغائية فى كثير من كتبه، وركّز عليها تركيزاً كبيراً، ويمكن القول بأنَّ دراسته للغائية داخل إطار فلسفته الطبيعية، تتعلق بموضوعين أساسيين أوّلهما دراسته للغائية كعلة من علل الموجودات، وثانيهما نقده للقائلين بالأتفاق والمصادفة، وصعوده بعد هذا النقد إلى إثبات الغائية بالنسبة للموجود من جهة حركته وسكونه وتغيره [4] .

وعلى هذا فابن سينا يقول بالعناية الإلهية؛ ويُعرفَها بأنّها إحاطة الأول واجب الوجود، علماً بالكل، وبما يجب أنْ يكون على أحس نظام، أو هى « كون الأول عالماً بما عليه الوجود من نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان » [5] ،

---

(١) «الشفاء»، ص ٣٩٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩٣.

(٣) الشفاء، الطبيعيات، ف ١١ ، ص٢٣.

(٤) راجع الدراسة القيّمة التى كتبها الدكتور عاطف العراقى فى «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، ١٩٧١م، ص ١٦٨ وحتى ١٨٨ ، بعنوان «نقد الاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية عند ابن سينا، «وتجديد فى المذاهب ..»، ص١٠٩.

(٥) النجاة، ص ٣٢٠.

فيفيض منه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذى يعقله فيضاناً على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان مما يجعل: ليس فى الإمكان أبدع مما كان».

وأشرف العلل عند ابن سينا، العلة الغائية لأنّ «الفاعل الأول والمحرك الأوّل فى كل شئ هو الغاية» ويُستخلص من مجمل أراء ابن سينا فى موضوع العلّية، أنّه لا يؤمن إلاّ بوجود علة واحدة مطلقة هى «واجب الوجود»، لأنّ جميع الأشياء تصدر عنه، وليس لها - الأشياء - فى ذاتها إلا الإمكان فقط» [1].

خامساً: «السببية» عند ابن رشد

يقرر ابن رشد فى دراسته لمشكلة السببية، العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، ويرى أنّ إنكار وجود الأسباب الفاعلة، التى نشاهدها فى المحسوسات، إنّما هو من قبيل الأفعال التى لا معنى لها. ولهذا نجده حرياً على أنْ يبيّن أنّ إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يُعد قولاً خاطئاً، إذ أنّ القائل بذلك يعد إمّا جاحداً بلسانه لما فى جنانه، وإمّا منقاداً لشبهة سفسطانية عرضت له فى ذلك، ومن ينفى ذلك لا يستطيع الاعتراف بأنّ كل فعل لابد له من فاعل [2].

ويرتبط هذا النقد، عند ابن رشد، بالتفرقة بين أنواع الأقاويل ومراتبها، يقول[3]:

«لمّا كان علم الكلام يُقصد به نُصرة آراء قد اعتقد فيها أنّها صحيحة، عرض لأصحابه أنْ ينصروها بأى نوع من الأقاويل اتفق، سفسطائية كان، جاحدة للمبادئ الأولى، أو جدلية خطابية أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع، والقوى، ورفع الضروريات الموجودة فى طبيعة الإنسان، وجعلها كلّها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات».

ولهذا نجد ابن رشد حريصاً على دحض رأى الأشاعرة الذين لم يعترفوا بالعلاقات

---

(1) نفس المصدر، ص ٢١١ - ٢١٣.

(2) «تهافت التهافت»، ص ١٢٢.

(3) «تفسير ما بعد الطبيعة»، جـ١، ص٤٢ - ٤٤.

الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، فمعارفهم - فيما يقول ابن رشد [١] - تُعتبر معارف سفسطائية، إذْ أنّها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض، وتأثير الأشياء بعضها في بعض، ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط.

وقد تأثر ابن رشد، في دراسته للسببية، بأرسطو، واستفاد من ذلك في نقده للأشاعرة، فهو - ابن رشد - ينادي بالخصائص الثابتة المعينة لكل شئ، وهذا أدى به إلى نقد طرق الأشاعرة، والغزالي منهم على وجه الخصوص، حين كان يرد في كتابه «الميتافيزيقا» على الذين يقولون إنَّ القوة عند الفعل فقط، وبربط ابن رشد بينهم، وبين أولئك الذين ينكرون الخصائص الثابتة الضرورية للأشياء، كما هو الحال عند الأشاعرة والغزالي [٢].

ويشير ابن رشد إلى أنَّ هذا القول ينتحله الآن الأشاعرة من أهل ملتنا، وهو قولٌ مخالف لطباع الإنسان في اعتقاداته، وفي أعماله، فهؤلاء القوم الذين كانوا يرون أنَّ القوة عند الفعل فقط، إنَّما كانوا يعتقدون أنَّ القوة على البناء، وأنَّ البنّاء في حين ما لا يبني ليس به قوة على البناء، لأنه إنَّما توجد له القوة هذه في وقت البناء؛ فهم إذن يضعون لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا وساطة لها، وهوالله سبحانه وتعالى، وهؤلاء يلزمهم ألا يكون لموجودٍ من الموجودات فعلٌ خاص طبعه الله تعالى عليه، وإذا لم يكن للموجودات أفعالٌ تخصها، لم يكن لها ذوات خاصة، لأنَّ الأفعال، إنَّما اختلفت من قبل اختلاف الذوات، وإذا ارتفعت الذوات، ارتفعت الأسماء والحدود، وصار الوجود كلّه شيئاً واحداً، وهذا الرأي غريبٌ جداً عن طباع الإنسان، وما قادهم إلى القول به هو أنهم سدوا باب النظر، فهم يدعّون النظر، وينكرون أوائله وهذا كله إنَّما قادهم إليه توهمهم أنَّ الشريعة لا يصح اعتقادها إلاَّ بهذا الوضع وأشباهه. وهذا كله جهلٌ منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم دون الداخل [٣].

---

(١) الدكتور عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية»، ص ١٣٧ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص ١٣٧.

(٣) «تفسير ما بعد الطبيعة»، جـ٢، ص ١١٣٥ - ١١٣٦.

فالموجود لا يُفهم إلاّ من قِبل أسبابه الذاتية، وبدون هذه الأسباب، لا نستطيع تمييز موجود عن موجود، ولا التفرقة بين مادة وأخرى، فالنار مثلاً لها فعلٌ معين، وكذلك الماء له فعل معين، وبدون هذه الأسباب الذاتية، والصفات الجوهرية لكل مادة على حدة، تكون الأشياء كلّها شيئاً واحداً، إذ سترتفع طبيعة الموجود فى هذه الحالة، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود، أدى بنا هذا إلى العدم، فلو لم يكن لموجود فعلٌ يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه، لما كان له أسمٌ يخصه ولا حد [1] .

ويؤكد لنا ابن رشد أنَّ لكل شئ طبيعة خاصة وفعلاً معيناً، وأنَّ هذا يتبيّن بوضوح فى الأجسام المادية [2]، وهذا التأكيد قد أدى به إلى نفى الاتفاق العرضى، والجواز والإمكان؛ فيربط ابن رشد بين مبدأ التجويز، وبين طريقة أخرى للأشاعرة فى الاستدلال على حدوث العالم، وبالتالى على وجود الله.

ذلك أنّهم – الأشاعرة – يقولون إنَّ جميع الموجودات التى فى العالم جائزةٌ فى العقل أنْ تكون على ماهى عليه، فجائزة فى العقل أنْ تحرقُ النارُ، وألاّ تحرق، أنْ يكون للإنسان رأسٌ واحد أو رأسان، أنْ تُشرق الشمسُ من المشرق أو من المغرب، ولكن بما أنَّ الموجودات قد وُجدت على صفة مخصوصة، فلابد أنْ يكون مخصص جعلها على هذه الصورة أو تلك [3] .

ويرى ابن رشد أنَّ القول بأنَّ الموجودات جائزٌ أنْ تكون على ما هى عليه، معناه «أنْ ليس ها هنا حكمة، ولا توجد موافقة أصلاً بين الإنسان، وبين أجزاء العالم» [4] .

وهذه الموافقة بين العالم والإنسان، والتى تُشير إليها العديد من الآيات القرآنية [5]، تُظهرنا على أنَّ الإنسان موضع العناية الإلهية، ليتمكن من استمرار الوجود على هذه

---

(١) «تهافت التهافت»، ص ١٢٢ – ١٢٣ .

(٢) «تفسير ما بعد الطبيعة»، ج٢١ ، ص ١١٥٢.

(٣) هذا النحو من الاستدلال، سلكه أبو المعالى الجوينى، ويناقشه ابن رشد فى ص ٥٦، ١١٣ من «الكشف عن مناهج الادلة».

(٤) «تفسير ما بعد الطبيعة» جـ٢ ، ص ١١٣٥ – ١١٣٦.

(٥) هناك اكثر آية تُفيد هذه الموافقة بين العالم والإنسان، انظر مثلاً: سورة النازعات، الآيات ٢٧ – ٣٣، وسورة الرعد: الآية ٣ – ٤، وسورة ق : ٦ – ١١، وسورة النبأ: اية ٧ – ١٦، وسورة الفرقان: آية ٥٣، وسورة المؤمنون: آية ١٨ – ١٩، وسورة الواقعة: آية ٦٨ – ٧٤.

الأرض، وليحقق رسالته، وتُظهرنا أيضاً على أنَّ العالم لم ينشأ اتفاقاً كما يقول الماديون، وقد عبّر ابن رشد عن هذا المعنى الأخير قائلاً [1] :

« كما أنَّ الإنسان إذا نظر إلى شئٍ محسوس فرآه وُضع بشكلٍ ما، وقدرٍ ما، موافقٌ في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشئ المحسوس، والغاية المطلوبة منه، حتى يعترف أنَّه لو وجد بغير ذلك الشكل، أو بغير ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، وأنَّه ليس يمكن أنْ تكون موافقة اجتماع تلك الأشياء لوجود تلك المنفعة بالاتفاق؛ وهذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان، والحيوان، والنبات، وعن قاصدٍ قصده، ومريدٍ أراده، وهو الله عز وجل ».

إنَّ نظرة ابن رشد إلى ما في الكون من نظام تدُل على الغائية، تدل على علمية تفكيره، ولو عاش ابن رشد في عصرنا، لعلم من أسرار الموجودات في الكون، ومن موافقتها لوجود الإنسان، ما لم يكن ليخطر له على بال، ولتقوّى دليلهُ في العناية بأكثر مما هو عليه » [2] .

ويلاحظ ابن رشد أنَّ من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز « الهروب من القول بفعل الطبيعة، وصدور العالم عن سبب طبيعي »، ثم يعقّب على هذا قائلاً [3] :

« .. ولو علموا أنَّ الطبيعة مصنوعة لله، وأنّه لا شئ أدل على الصانع من وجود موجود بهذ الصفة في الإحكام، لعلموا أنَّ القائل بنفي الطبيعة، قد أسقط جزءاً عظيماً من موجبات الاستدلال على وجود الصانع العالم ».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد أراد الأشاعرة من قولهم بالتجويز أنْ يدل على وجوده، وإذا كان الأشاعرة يخشون القول بالأسباب حتى لا يدخل عليهم القول بأنَّ هاهنا أسباباً فاعلة غير الله، فإنَّ هذا خطأ، إذ الله مخترع الأسباب » [4] ، وبعد نقد ابن رشد للقول بالجواز والإمكان، وذهابه إلى أنَّ الإتقان الذى نراه في الموجودات ، يتنافى

---

(١) « الكشف عن مناهج الأدلة »، ص ٨١ – ٨٢.

(٢) راجع الدكتور أبو الوفا التفتازاني، « الإنسان والكون في الإسلام »، ص ٧٣ – ٧٨.

(٣) « مناهج الأدلة » ، ص ١١٧.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٠٢.

مع الجواز والإتقان والإمكان، نراه يقرر الصلة بين العقل وبين إدراك أسباب الموجودات، إذ في كل موجود أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه، ولا يمكن أن يكون ذلك بالعرض، كما لا يمكن أنْ يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات [1]، يقول ابن ارشد حول هذا المعنى [2]:

« .. ليس العقل شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب، فقد رفع العقل، وصناعة المنطق تضع وضعاً أنَّ ها هنا أسباباً ومسببات، وأنَّ المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلاَّ بمعرفة أسبابها، ورفع هذه الأسباب مبطلٌ للعلم ورافعٌ له ».

ويبيّن لنا ابن رشد أنَّ التأكيد على العلاقة الضرورية بين الأسباب ومسبباتها يؤدى إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات، فالحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل، بحيث لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة، وكيفياتها وموادها، كما يتوهم الأشاعرة، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات، وكان يمكن أنْ يكون كل فاعل سانعاً، وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً؛ وهذا عند ا بن رشد إبطالٌ للخلق والحكمة؛ وبهذا ينتهى ابن رشد إلى أنَّه من الضرورى الاعتقاد بوجود حكمة وغائية تسير بمقتضاها أفعال الموجودات فى هذا الكون كله سمائه وأرضه.

ابن رشد ونفى القول بالعادة

وإذا كان من الضرورى الاعتقاد بوجود الحكمة والغائية فى الموجودات التى فى هذا الكون، فإنَّه لابد من نفى القول بالعادة على النحو الذى يفهمه الغزالى منها، فهو يرى أنَّ لفظ العادة لفظٌ مموه ، وإذا حُقق لم يكن تحته معنى إلاَّ أنَّه فعلٌ وضعى، مثل ما نقول جرت عادة فلان أنْ يفعل كذا [3] ، وهذا يؤدى إلى القول بأنَّ الموجودات كلّها وضعية، وأنَّه ليس هناك حكمة أصلاً من قبلها ينسب إلى الفاعل أنَّه حكيم »[4] .

---

(١) راجع الدكتور عاطف العراقى، «تجديد فى المذاهب..» ن ص ١٤١ – ١٤٢. (٢) «تهافت التهافت»، ص ١٢٣.
(٣) «تهافت التهافت» ، ص ١٢٣. (٤) نفس المصدر، ص ١٢٣.

ومقصد ابن رشد من نفى القول بالعادة، الصعود إلى التسليم بالخصائص الضرورية للأشياء، أى لكل موجود من الموجودات، فهو يربط بين ذلك، وبين القول بالأسباب النوعية للموجودات على النحو الذى يراه أرسطو [١] ومعنى هذا أنْ لابد من التسليم بالخصائص الضرورية، لكل موجود من الموجودات، أمَّا الجواز أو الإمكان، وإنقلاب فعل الشئ، فأمورٌ لا يمكن التسليم بها، فيما يرى ابن رشد، إذ أنَّ المتكلمين- والغزالى - إذا كانوا يقولون بالعادة، فإنَّ مرد قولهم رغبتهم فى الابتعاد عن التسليم بالأسباب النوعية، وبالطبيعة النوعية على الرغم من أننا إذا نظرنا فيهما أنْ نلتمس أسباب الأشياء، وهذا يتنافى مع النظر فى طبيعة موجودات أخرى ليس بينها اشتراك[٢] .

وإذا كان هناك عادة، فهذه العادة - كما يذهب أرسطو - إنَّما توجد فى حالة الفضائل التى تنميها العادة فينا، وهذا خلاف ما نجده فى الأشياء المادية التى لا يمكن بفعل العادة أنْ تصير خلاف ما هى كائنة.

السببية والمعجزة عند ابن رشد:

وإذا كان الغزالى يرى أنَّ خرق العادات يُعد جائزاً، وأنَّ الأشياء يمكن أنْ تتغير خصائصها دون نظام ، فإنَّ هذا يخدم رأيه فى المعجزات، وقد تناول ابن رشد موضوع «المعجزة» فى عدة كتب ورسائل من مؤلفاته، لا سيما «الكشف عن مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت»، وقد رأى «أنَّ العلم المتلقى من قبل الوحى إنَّما جاء متمماً لعلوم العقل، أعنى أنَّ ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحى» [٣] .

ويوضِّح ابن رشد معنى العجز، ويرى أنه نوعان: عجزٌ بإطلاق، وعَجزٌ بحسب طبيعة صنف من الناس، أمَّا الأول فهو ما ليس فى طبيعة العقل أنْ يدركه، وأمَّا الثانى فهو نتيجة نقص فى الفطرة أو نتيجة جهل [٤] .

---

(١) راجع فى ذلك الدكتور عاطف العراقى، «تجديد فى المذاهب»، ص ١٤٤، و«النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد»، ص ١٧٦، و«المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد»، ص ١٢٧ وما بعدها.

(٢) «تفسير ما بعد الطبيعة» ، جـ١ ، ص ١١٤.

(٣) «تهافت التهافت» ، ص ٢٥٥ .

(٤) راجع حنا الفاخورى وخليل الجر، «تاريخ الفلسفة العربية»، جـ٢، ص ٤٥٨ .

ولو تأملنا موقف ابن رشد فى هذا المجال، وجدناه مرتبطاً بنظريته فى التأويل، والطبقات الثلاث، فهو يقول [1] :

« وما نسبه الغزالى من الاعتراض على معجزة إبراهيم [2]، فشئٌ لم يقله إلاّ الزنادقة من أهل الإسلام، فإنَّ الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم ولا الجدال فى مبادئ الشرائع، وفاعل ذلك عندهم محتاجٌ إلى الأدب الشديد، وذلك أنّه لمّا كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجبٌ على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، ولا يتعرّض لها بنفي ولا إبطال، كان الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك، فإنَّ المشى على الفضائل الشرعية ضرورىٌ عندهم، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان، بل بما هو إنسانٌ عالم ».

فمن الواجب على كل إنسان أنْ يسلّم مبادئ الشريعة، إذ جحْدها والمناظرة فيها مُبطلان لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، فالذى يجب أن يُقال أنّ مبادئها أمورٌ إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها » [3].

فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية، كان فاضلاً بإطلاق، فإنْ تمادى به الزمان والعادة إلى أنْ يكون من العلماء الراسخين فى العلم، فعرض له تأويلٌ فى مبدأ من مبادئها، فيجب عليه ألاّ يُصرّح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال الله تعالى : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ [4] هذه حدود الشرائع وحدود العلماء » [5] فابن رشد هنا إذا كان يُقر للشرائع بوجود أسمى من الفلسفة أحياناً، فإنَّ هذا الإقرار لابد منه بالنسبة للجمهور، والعبرة بارتباط التأويل بنظر العلماء الراسخين فى العلم، الذين لهم الحق فى التأويل، طالما أنَّ هذا التأويل قائمٌ على منطق البُرهان العقلى، وكل الخطأ

---

(١) « تهافت التهافت »، ص ١٢٤.

(٢) ذهب الغزالى إلى أنَّ الفلاسفة قد أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار، مع عدم الإحتراق، وبقاء النار ناراً، وزعموا: أنَّ ذلك لا يمكن إلاّ بسلب الحرارة من النار، وذلك يُخرجها عن كونها ناراً، أو بقلب ذات إبراهيم عليه السلام، وردّه حجراً، أو شيئاً لا تؤثر فيه النار، لا هذا ممكن، ولا ذاك ممكن، (تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩ ـ نقلاً عن النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد »، ص ١٨٠ هامش.

(٣) « تهافت التهافت » ، ص ١٢٤ ــ ١٢٥ .

(٤) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٥) « تهافت التهافت » ، ص ١٢٥.

يكمن في التصريح، لأنَّه ضررٌ على العامة، وهم الذين يتوجه اليهم الشرع بصفة خاصة [١] .

وابن رشد – رغم نقده للمتكلمين والغزالي بوجه خاص – لا ينكر المعجزات أساساً، بل يفسرها تفسيراً خاصاً به، فنجده يميز بين المعجز البراني والمعجز الجواني، ويُنكر على الغزالي تركيزه على الأول، فـإذا كـان الغزالي يرى أنَّه يمكن أنْ توجد الحرارج للنار ومع هذا لا تحرق ما يدنو منهـا، وإنْ كان شأنه أنْ يحترق إذا دنت منه النار، فـإنَّ ابن رشد يرى أنَّ هذا لا يمتنع بشرط أنْ يوجد هنالك شئٌ ما، إذا قارن القطن به صار غير قابل للاحتراق [٢]؛ ويرتبط بهذا ضرورة وجود وسائط بين التراب مثلاً، وصورة الإنسان ، فليس من الممكن أنْ تحل صورة الإنسان في التراب مباشرة، كما يقول المتكلمون [٣] .

فإذا كان المتكلمون يرون أنَّ صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد، فإنَّ الفلاسفة على خلافٍ معهم، إذ يرون أنْ هذا غير ممكن. ويقولون :

« لو كان هذا ممكناً، لكانت الحكمة في أنْ يخلق الإنسان دون هذه الوسائط، ولكان خالقاً بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم » [٤]؛ فلابد من الاعتراف بوجود هذه الوسائط، لأنَّ وجودها هو الذى يُحدد معنى التناسب، والتقابل بين هذه الصور والمواد؛ وإذا كـان كل من المتكلمين والغزالي يرون أنَّ الله يخلق المختلفات، والمتجانسات، كما يريد، وأنَّ استحالة هذا لاتعرف بضرورة العقل ولا نظره [٥]، فإنَّه من الضروري القول بأنَّه لكى نضع الكون في علاقات ضرورية بين عللٍ ومعلولات، ينبغي الاعتقاد بأنَّ المتقابلات لا يمكن اجتماعها، ولا المتناسبات يمكن افتراقها؛ وهذا يقوم على افتراض الضرورة التى سلم بها العقل [٦] .

---

(١) راجع « المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد »، ص ١٨١ – ١٨٢ .

(٢) « تهافت التهافت »، ص ١٢٦ .

(٣) نفس المصدر، ص ١٢٧ .

(٤) نفسه، ص ١٢٧ .

(٥) « تهافت الفلاسفة »، ص ١٣٩ .

(٦) المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد »، ص ١٨٣ .

وهذا الاتجاه من جانب ابن رشد لا يعد مطعناً فى الدين، طالما أنّه فرّق بين المعجز البرانى والمعجز الجوانى، ونادى بالتأويل والتفرقة بين الطبقات الثلاث.

إنّ ابن رشد يقترح هنا فهما آخر للعقيدة أكثر عقلانية من فهم المتكلمين، معتزلة وأشاعرة، فهماً علمياً متقدماً جداً، هو يرى أنّه بدلاً من الإنطلاق فى بناء الصرح النظرى للعقيدة، من وضع الإرادة الإلهية المطلقة كشئ يناقض إرادة الإنسان وقوانين الطبيعة، الشئ الذى يثير مشكلة المسئولية والجزاء، ومشكلة إطّراد قوانين الطبيعة، ويدفع إلى طرحها طرحاً لا عقلانياً، لا علمياً، ويفرّغ مفهوم الحكمة والعناية الإلهيتين من مضمونهما، إنّ ابن رشد يرى أنّه بدلاً من ذلك ينبغى الإنطلاق من النظام والترتيب اللذين فى العالم بوصفهما تجليات للحكمة والعناية الإلهيتين ودليلاً عليهما، وبين القول بالسببية، والطبائع، وإطّراد قوانين الطبيعة، والقول بإرادة الإنسان وقدرته، فى ظل الشروط التى يقتضيها النظام والترتيب اللذان فى العالم بما فى ذلك بدن الإنسان نفسه. أمّا الإرادة الإلهية المطلقة فلن ينال منها كل ذلك شيئاً، لأنها هى التى قضت أنْ يكون ذلك كذلك، فحرية إرادة الإنسان وقدرته، وإطّراد قوانين الطبيعة، وكل ذلك مظاهر لسنة الله [1]، ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً (٢٣) ﴾[2].

***

(١) راجع، الدكتور مُحمد عابد الجابرى، «بنية العقل العربى»، ص ٥٧٠ – ٥٧١.

(٢) سورة الفتح، الآية ٢٣.

قائمة المصادر والمراجع

(أ) المصادر والمراجع العربية :

١ - ابن تيمية (أحمد) :

منهاج السنة النبوية، الطبعة الأولى، جـ١، جـ٢، ١٣٢١ هـ، جـ٣، جـ٤ ١٣٢٢هـ المطبعة الأميرية ببولاق - القاهرة.

٢ - ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) :

الفصل فى الملل والأهواء والنحل، الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية، القاهرة ١٣٢١هـ.

٣ - ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد) :

الإحكام فى أصول الأحكام، تحقيق محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م.

٤ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة بيروت، ١٩٧٨م.

٥ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

تهافت التهافت، جـ١، جـ٢، تحقيق سُليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

٦ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، القاهرة، المكتبة المحمودية، ١٩٦٨م.

٧ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

تفسير ما بعد الطبيعة، حققه موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٨م.

٨ - ابن الأثير :

النهاية فى غريب الحديث والأثر، القاهرة، ١٣١١هـ.

٩ - ابن سينا :

التعليقات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٣م.

١٠- ابن سينا :

النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، الطبعة الثانية، مكتبة مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٧٣م.

١١ - ابن سينا :

الإشارات والتنبيهات، مع شرح نصير الدين الطوسى، طبعة الدكتور سليمان دنيا، المنطق ١٩٦٠، الطبيعة ١٩٥٧م، الإلهيات والتصوف ١٩٥٨، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر.

١٢ - ابن سينا :

تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات تحقيق وتقديم الدكتور حسن عاصى، الطبعة الأولى، دار قابس، ١٩٦٨م.

١٤ - ابن سينا :

الشفاء ، الإلهيات، جـ١، تحقيق الأب قنواتى، سعيد زايد جـ٢، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، والدكتور سليمان دنيا، وسعيد زايد، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٦٠م.

١٥ - ابن سينا :

منطق المشرقيين، تقديم شكرى النجار، بيروت، دار الحداثة، ١٩٨٢م.

١٦ - إخوان الصفا :

رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، تصحيح خير الدين الزركلى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٢٨م.

١٧ - إخوان الصفا :

الرسالة الجامعة، طبعة المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٤٨م.

١٨ - الإسفرايينى : (أبو المظفر) :

التبصير فى الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق محمد زاهد بن حسن الكوثرى، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٥٥م.

١٩ - الألوسى (الدكتور حسام الدين) :

حوارٌ بين الفلاسفة والمتكلمين، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٨٦م.

٢٠ - الأشعرى (أبو الحسن) :

مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، مجلد ١ جـ٢ ، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

٢١ - الأشعرى (أبو الحسن) :

كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق الدكتور حمودة غرابة، الهيئة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٥م.

٢٢ - الأشعرى (أبو الحسن) :

رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، نشرة يوسف مكارثى اليسوعى، بيروت، ١٩٥٣م.

٢٣ - الأشعرى (أبو الحسن) :

الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق الدكتورة فوقية حُسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٨٧م.

٢٤ - الأصفهانى (أبو الفرج)

المفردات فى غريب القرآن، مطبعة الميمونية، ١٣٢٤هـ.

٢٥ - الإيجى (عضد الدين) :

المواقف (٨ أجزاء)، تصحيح محمد بدر الدين النعسانى، طبعة ١٩٧٠م، مع شرح السيد الجرجانى، وحاشية السيالكوتى وحسن جلبى.

٢٦ - الآمدى (سيف الدين) :
غاية المرام فى علم الكلام تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامى، القاهرة، ١٩٧١م.
٢٧ - أنطوان سيف :
الكندى، مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٥م.
٢٨ - الباقلانى (أبو بكر محمد) :
التمهيد، تحقيق الأب يوسف مكارثى اليسوعى، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٥٧م.
٢٩ - الباقلانى (أبو بكر محمد) :
الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، عالم الكتب ط١، ١٩٨٦م.
٣٠ - البغدادى (أبو البركات) :
المعتبر فى الحكمة، جـ١، ١٣٤٧ هـ، جـ٣، ١٣٤٨ هـ، حيدرآباد الدكن.
٣١ - البغدادى (عبد القاهر) :
الفرَق بين الفِرق، دار الكتب العلمية، ط، ١٩٨٥م.
٣٢ - البغدادى (عبد القاهر) :
الفرَق بين الفِرق، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥م.
٣٣ - التفتازانى (الدكتور أبو الوفا الغنيمى) :
علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥م.
٣٤ - التفتازانى (سعد الدين) :
شرح العقائد النسفية، المطبعة الأزهرية المصرية، ط١، ١٩١٣م.
٣٥ - التهانوى :
كشاف إصطلاحات الفنون، طبعة كلكتا، ١٨٩٢م.

٣٦ - الجُرجانى :

التعريفات، مطبعة مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٨م.

٣٧ - جعفر آل ياسين :

فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٠م.

٣٨ - الجوينى (أبو المعالى) :

الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، مصر، ١٩٥٠م.

٣٩ - الجوينى (أبو المعالى) :

الشامل فى أصول الدين، تحقيق الدكتور على سامى النشّار، الدكتور فيصل بدير عون، والدكتورة سهير مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

٤٠ - الجوينى (أبوالمعالى) :

العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية، تحقيق الدكتور أحمد حجازى السقّا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٩م.

٤١ - الجوينى (أو المعالى) :

لُمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق الدكتورة فوقية حُسين محمود، ومراجعة أ. محمود الخضيرى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر،

٤٢ - الخضيرى (الدكتورة زينب محمود) :

أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة، ١٩٨٣م.

٤٣ - الخيَّاط (أو الحسن) :

كتاب الانتصار، والرد على ابن الراوندى المُلحد، تحقيق دكتور ينبرج، دار الندوة الإسلامية ١٩٨٨م.

٤٤ - الرازى (فخر الدين) :

المباحث المشرقية، جـ١، جـ٢، حيدر آباد، المطبعة الأولى، ١٩٢٤م.

٤٥ – الرازى (فخر الدين) :

مُحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربى، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

٤٦ – السنوسى (ابن عمر) :

عقيدة أهل التوحيد الكبرى، مطعة جريدة الإسلام، مصر، ١٨٩٨م.

٤٧ – الشهرستانى أبو الفتح) :

الملل والنحل، جـ١، جـ٢،تحقيق محمد سيد كيلانى، دار المعرفة، بيروت.

٤٨ – الشهرستانى (أبو الفتح) :

نهاية الإقدام فى علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم، مع الترجمة الإنجليزية، أكسفورد، ١٩٤٨م.

٤٩ – الطوسى (علاء الدين) :

الذخيرة، تحقيق الدكتور رضا سعادة، الدار العالمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م.

٥٠ – عبد الله نعمة :

فلاسفة الشيعة، حياتُهم وآراؤهم، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٣٠م.

٥١ – العراقى (الدكتور محمد عاطف) :

مذاهب فلاسفة المشرق، ط٦، دار المعارف، ١٩٧٨م.

٥٢ – العراقى (الدكتور محمد عاطف) :

المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، ط١، دار المعارف، ١٩٨٠م.

٥٣ – العراقى (الدكتور محمد عاطف) :

تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

٥٤ – العراقى (الدكتور محمد عاطف) :

ثورة العقل فى الفلسفة العربية، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨م.

٥٥ - على عبدالله الدفّاع :

العلوم البحتة فى الحضارة العربية الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣م.

٥٦ - الغزالى (أبو حامد) :

إحياء علوم الدين، جـ١، جـ٢، جـ٣، جـ٤، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

٥٧ - الغزالى (أبو حامد) :

الاقتصاد فى الاعتقاد ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.

٥٨ - الغزالى (أبو حامد) :

تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.

٥٩ - الغزالى (أبو حامد) :

مقاصد الفلاسفة، المطبعة المحمودية التجارية، القاهرة، ط٢، ١٩٣٦م.

٦٠ - الغزالى (أبو حامد) :

المنقذ من الضلال، بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ضمن كتاب قضية التصوف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.

٦١ - الفارابى (أبو نصر) :

آراء أهل المدينة الفاضلة، مكتبة صبيح، الطبعة الثانية، ١٩٤٨م.

٦٢ - الفارابى (أبو نصر) :

تجريد الدعاوى القلبية، حيدرآباد، ١٣٤٩هـ.

٦٣- الفارابى (أبو نصر) :

رسالة زينون الكبير، حيدر آباد، ١٣٤٩هـ.

٦٤- الفارابى (أبو نصر) :

عيون المسائل، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م.

٦٥- الفارابى (أبو نصر) :

فصوص الحِكَمْ، نشره محمد حسن آل ياسين، بغداد، ١٩٧٦م.

٦٦- الكندى :

رسائل الكندى الفلسفية، نشرة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٠م.

٦٧- الكندى :

رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، القاهرة ١٩٤٨م.

٦٨- الكلانى (أبو الحجاج يوسف بن محمد) :

كتاب لباب العقول فى الرد على الفلاسفة فى علم الأصول، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حُسين محمود، الطبعة الأولى، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٧م.

٦٩- بدوى (الدكتور عبد الرحمن بدوى) :

مذاهب الإسلاميين ، جـ١ ، ٢ دار المعلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.

٧٠- بدوى (الدكتور عبدالرحمن) :

الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

٧١- بينيس :

مذهب الذرّة عند المسلمين، ترجمة وتقديم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٦م.

٧٢- تيزينى (طيب) :

مشروع رؤية جديدة للفكر العربى فى العصر الوسيط، دمشق، ١٩٧١م.

٧٣- جهامي (جيرار):

مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.

٧٤- صُبحي (الدكتور أحمد محمود):

في علم الكلام، جـ١، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٨م.

٧٥- صُبحي الصالح:

النظم الإسلامية، نشأتها وتطورها، بيروت، ١٩٦٠م.

٧٦- صليبا (الدكتور جميل):

من أفلاطون إلى ابن سينا، مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق، الطبعة الثالثة، ١٩٥١م.

٧٧- عبد الجبّار (القاضي):

المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، تحقيق عُمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٧٨- عبد الجبّار (القاضي):

شرح الأصول الخمسة، تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٧٩- عفيفي (الدكتور أبو العلا):

الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة، ضمن الكتاب التذكاري،محيي الدين بن عربي، أشرف عليه وقدم له الدكتور ابراهيم بيومي مدكور، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م.

٨٠- فخري (الدكتور ماجد):

ابن رشد، فيلسوف قرطبة، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠م.

٨١- فخري (الدكتور ماجد):

تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية الدكتور كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٧٤م.

٨٢- فيليب حتّى :

صانعوا التاريخ العربى، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة محمود زايد، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٩م.

٨٣- كلـود كاهـن :

تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، بيروت (دار الحقيقة) ، ط٢، ١٩٧٧م.

٨٤- محمود (الدكتورة فوقية حسين) :

مقالات فى أصالة المفكر المسلم، ط١ ، دار الفكر العربى، ١٣٩٦م / ١٩٧٦م.

٨٥- مُروَة (حُسين) :

النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، جـ٢ ، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.

٨٦- مُصطفى عبد الرازق :

خمسة أعلام من الفكر الإسلامى، دار الكتاب العربى بدوت تاريخ.

٨٧- مغنية (محمد عبد الجواد) :

معالم الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٧٣م.

٨٨- نادر (الدكتور البير نصرى) :

فلسفة المعتزلة ، مطبعة دارنشر الثقافة بالإسكندرية.

٨٩- النشّار (الدكتور على سامى) :

نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، جـ١ ، دار المعارف، ط٨، ١٩٨١م.

٩٠- نصر (الدكتور سيد حسين) :

دراسات إسلامية ، ط١ ، بيروت، ١٩٧٥م.

٩١- هويدى (الدكتور يحيى) :

دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، دارالثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩م.

***

(ب) المصادر والمراجع غير العربية:

1- AL-Alousi H. M., The Problem of Creation In Istamic Thought, Baghada, 1968.

2- Aristortle: Metaphysics, Vol. VIII of the Works pf Artist., TR. Into Eng. Under the Editorship of W. P. Ross. Oxford. 1930.

3- Burnet J: Early Greek Philosophy. 4th ed. London. 1958.

4- Carra de Vaux, Avicenne, Paris, 1900.

5- Forsyth T.M.: God and the World, London, 1952.

6- Madkour (Dr. Ibrahim): La Place d'Alfarabi dans :'Ecole Philosophique Musulmane, Paris, 1934.

7- Plato: Timaeus and Critias. Eng. Tr. and Ed. A.E. Taylor, London. 1929.

8- Ross W.D.: Aristotle. 5 th ed. London 1964.

9- Walzer R.: Greek Into Arabik Into Arabic. Oxford 1962.

10- Whittaker: Neo-Platonists, London-Combridge.

***

الفهـــرس

الموضوعــــات	صفحة

الموضوعات	صفحة

* * *